الدكتورة
يمنى طريف الخولي

توطين المنهجية العلمية

مقاربات فلسفية .. تاريخية ومستقبلية



NEW BOOK
نيو بوك للنشر والتوزيع

توطين المنهجية العلمية

مقاربات فلسفية.. تاريخية ومستقبلية

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشئون الفنية

الخولى، يمنى طريف
توطين المنهجية العلمية (مقاربات فلسفية.. تاريخية ومستقبلية)/ د. يمنى طريف الخولي. - القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع/ ط ١ / القاهرة: ٢٠١٨م.
٢٥٠ص؛ ١٤×٢١سم
تدمك: ١ - ١٢ - ٦٥١٩ - ٩٧٧ - ٩٧٨
رقم الإيداع: ٢٠١٦/٧٨٧٥
١ - العلوم - فلسفة   ٢ - الإسلام والعلم
أ- العنوان   ٥٠١

دار النشر:	نيو بوك للنشر والتوزيع
عنوان الكتاب:	توطين المنهجية العلمية (مقاربات فلسفية.. تاريخية ومستقبلية)
الكاتبة:	د. يمنى طريف الخولي
رقم الطبعة:	الأولى
تاريخ الطبع:	٢٠١٩



نيو بوك
٦ عمارات الدفاع الوطنى - حدائق القبة - القاهرة
ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤
newbooknb@gmail.com

توطين المنهجية العلمية

مقاربات فلسفية.. تاريخية ومستقبلية

الدكتورة

يمنى طريف الخولي



2019

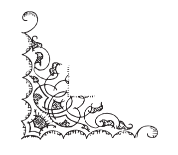


إهداء

أيضًا..

إلى.. *زوجي*

ي. ط



المحتويات

الباب الثالث
رؤى ومداخلات للأطروحة

مفتتح

شـهدت العقود الأخيرة من القـرن العشرين ما بعديات جمـة، مؤذنـةً بـضرورة النقد الشامـل وطـرح الجديد، فكان مـا بعد الحداثة ومـا بعد الوضعيـة، عصر ما بعد الاستعماريـة وما بعـد المركزية الغربيـة. وأقبل القرن الحادي والعشرون بتعدد المراكز الحضارية، ليبدو محتفلا بالتعددية الثقافية التـي تزيد العـالم خصوبة وتنوعا، فيغدو الواقع الحضـاري الخاص والعالم الإنسـاني المشـترك العام، كلاهمـا معاً، أفضـل وأكثر رحابة وثـراء. على أن التعددية الثقافية في الآن نفسه تزيد من إلحاح ومسئوليات إشكالية الأصالة والمعـاصرة التي طـال الانشغال بهـا. إن توطين المنهجيـة العلمية صلب من أصلاب هذه الإشكالية العنيدة.

هـذا الكتـاب محاولة لاقتحـام العقـدة المنهجية.. لاستنطـاق مكونات الحضارة الإسلامية وثقافتها وتاريخها وتراثها بمعالم نموذج يبدو كفيلا بتوطين المنهجيـة العلمية في بيئتنـا، وعاكسـا لحضارتنا برؤيتها للعـالم.. بمخزونها العقائـدي ونسيجها الشعوري ومنظومتها القيمية ومنظورها الأنطولوجي أو رؤيتهـا للوجود، فيكون تجسيرا للهوة بين الواقـع الراهن والواقع المأمول.. بـين منطلقاتنا العتيـدة وثورة التقدم العلمـي والتقاني الجياشـة الموارة.. بين

الماضي والمستقبل.. بين الأصالة والمعاصرة.. بين الخصوصية والكونية. إنه التشارك والتلاقح دون طمس الخصوصيات الثقافية.

المنشود نقض وإبطال الزعم بغربة العلم وبغياب روح المنهجية العلمية عن تراثنا وعن ثوابت ثقافتنا؛ فذلكم هو ألف باء توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي.. لينفتح الباب نحو التأهُل بما يلزم من حصائل الحداثة التي تجعل هذه المنهجية متطورة منطلقة صوب المستقبل، قادرة على الإضافة إلى العلم وإلى عطاء العصر.

إنها رؤية فلسفية يعرضها الباب الأول، ثم تدعمها رؤية تاريخية يعرضها الباب الثاني، ألا وهي شهادة تاريخ العلوم على وضع الرياضيات والمنهجية الرياضية في الحضارة الإسلامية، ومكانة الحضارة الإسلامية في تاريخ الرياضيات التي هي أعلى مدارج العقل العلمي وأرقى أشكال التفكير المنطقي المُمنهج. ثم كان العود في الباب الثالث لرؤية أو بالأحرى رؤى فلسفية مستقبلية، هي في جوهرها مقاربات منهجية، ترنو إلى مقبل الفعاليات الآتية. في فصله الأول، منظور إبستمولوجي متعمق وموجز ينطلق من مقولة «الاجتهاد» باعتبارها مقولةً مفروضة مبتدأ وقبلا وبعدا، ومطلوب ههنا توظيفها وتفعيلها توطيناً للظاهرة العلمية في حضارتنا. أما الفصل الثاني فقد توقف مجدداً بإزاء المعامل المساهم في هذا وفي تأصيل المنهجية العلمية في ثقافتنا؛ أي الإمكانات الميثودولوجية التي حملها علم أصول الفقه والتي سبق تعيينها في الباب الأول، في فصله الموسوم باسم «أصول الفقه.. أصول منهجية»، وذلك من أجل تفعيل هذه الإمكانات كتواصل منتج حاملا معالم الشخصية الحضارية. وههنا تنضيد واستشراف لآفاق منهجيات

أصـول الفقه، وتبيـان كيف يمكن أن تتفاعل مع المناهـج العاملة في مجالات الإنسانيـات تفاعلا تآزريا مجديا. ولعل هذا تأكيـد لمسلمة أولية أسبق تفيد أن هذا التناول الفلسفي المعرفي لخطوط التواصل التراثية المنهجية لا يشتبك بمقدس أو مطلق، بل هو فقط بالنسبة لشخصية حضارية، بحثا عن تأكيدها وتزكية حضور إنسانها في مرحلته التاريخية الراهنة. وهذا ما تأكد في الفصل الثالـث الذي يعمل على توظيفهـا في مضمار العلوم الإنسانيـة تحديدا، وهي التي تحتاج أكثر من سواها إلى دفعة منهجية تضاعف من شـحناتها التقدمية وأدائها لوظائفها المعرفية.

ثم حمل الفصل الرابع من الباب الثالث إشارة إلى أن هذا جميعه لا يعدو أن يكون انعكاساً لمهمة عصر ووعي أمة ومطامح جيل يروم ارتياد وثبة حضارية أعلى؛ وذلك عن طريق العروج على مثال شاخص وماثل تمثله الدكتورة منى أبو الفضل، صاحبة مصطلح «اقتحـام العقدة المنهجية» - قولا وفعلاُ. وقد رأيناها في طليعة البنائين العظام لمفهوم منهجية علمية فعالة ومنتجة في العالم الإسلامي تعيينا وتحديدا. وفي النهاية يحمل الفصل الخامس مداخلة فلسفية ثقافية، بعنوان «فلسفة العلم تحريـراً للشعوب»، تطرح رصيداً قدمته عبر العقود الأخيرة من السنين فلسفة العلوم - وهي المبحث التخصصي المتطور - ليعين على التحرر من القـوى الباطشة بحرية الشعوب، والمتمثلة في الظلم والاستبداد من الداخل ثم الاستعمار والتبعية من الخارج. إنها من ناحية أخرى مداخلة تفيد ضمنا - لكن باستفاضة - أول قضية بل أول عبارة طرحها الكتاب، وهي أن تطورات فلسفة العلـوم الراهنة ومستجداتها تملي عـلى المعنيين بأمرها الاضطلاع بما يحاول هذا الكتاب جاهدا الاضطلاع بشيء منه.

وكـل هذه الخطوط الواردة عـبر الأبواب الثلاثة يمكـن أن تعد مواصلةً وتأكيـداً للقضية الكبرى التي عولجت معالجة مستوفية وشـاملة ومتكاملة، في كتـابي الذي استغرق جهدا ضافياً عبر سنوات، وهو كتاب «**نحو منهجية علميـة إسلامية: توطـين العلم في ثقافتنـا**». وقد تفضلت المؤسسـة العربية للفكـر والإبداع بإصـداره في بـيروت العـام 2017(*)[1]. والآن تتفضل دار نيوبوك الناهضة المنجزة بإصدار هذا الكتاب الذي يواصل المسيرة والرسالة والأمانـة. وفقنا الله جميعاً لخدمة ثقافتنـا العربية الإسلامية، وفي العمل على توطين آيات العلم ومنهجه في أعطافها.

(*) وفي العام نفسه ظهر في القوائم المرشحة لنيل جائزة الشيخ زايد للكتاب، فرع التنمية وبناء الدولة، في دورتها الثانية عشرة.

الباب الأول

توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي[1]

تمهيد: الإشكالية المطروحة وحدودها.

الفصل الأول: فلسفة العلم ومنهجيته في الإطار الحضاري.

الفصل الثاني: المنهجية العلمية في الإطار الإسلامي: الفحوى والدور.

الفصل الثالث: توطين المنهج.. توطين العلم.

الفصل الرابع: أصول الفقه أصول منهجية.

الفصل الخامس: الأصل في الأصولين.

الفصل السادس: معالم نموذج إرشادي علمي إسلامي.

---

(1) نشر هذاالبحث قبلًا بعنوان: نحو توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي: رؤية فلسفية، في: مجلة عالم الفكر، المجلد43، العدد الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر - ديسمبر 2014. ص ص 119 - 178.

تمهيد

الإشكالية المطروحة وحدودها

باتت فلسفة العلم في تطوراتها الراهنة تلقي هما مضاعفا على المعنيين بأمرها، فضلا عن أمر توظيفها وتفعيلها في الواقع الحضاري لتوطين العلم وتبيّئة البحث العلمي في الثقافة المعنية. إذ اتضح أن هذا لم يعد يكفيه البته ما دأبنا عليه من تنقيب في صحائفنا الفلسفية القديمة عن مسوح عقلانية وممارسات تجريبية كانت في زمانها، ولابد من تجاوز هذا العود إلى الماضي، وتفعيل ممكنات أعمق وأشمل تتجه صوب المستقبل.

ذلك أن فلسفة العلوم قد تجاوزت الطرح الوضعي البسيط المُؤمثل - فضلا عن الواحدية المادية والحتمية الميكانيكية - الذي يعني الاقتصار على فحص الأسس المنطقية والميثودولوجية، أو باختصار العقلانية والتجريبية. ومع التسليم بخطورة هذه الأسس فإنها ببساطة علة ضرورية، ولكنها ليست كافية؛ لأن العلم الرياضياتي والتجريبي ذاته، لا يهبط من السماء ولا يسبح في الفراغ، بل ينشأ في إطار حضاري هيأ له السبيل وطرح عليه التساؤلات وصبغه بالأصول والتوجهات. العلم باختصار ظاهرة من ظواهر الحضارة الإنسانية؛ فيشتبك بعلاقات مع بقية مكونات الحضارة الإنسانية من

قيم ومفاهيـم، ومن مؤسسات وكيانات ثقافية. وسوف نوضح كيف قطعت فلسفة العلم في العالم الغربي طريقا طويلا وشاقا أفضى إلى التسليم بأن العلم ظاهـرة إنسانية أكثر تعقيدا وأكثر حيويـة، والمعالجة الفلسفية لها لا بد أن تكون أكثر تكاملا، وأكثر مسئولية إزاء واقعها الثقافي والحضاري.

تفضح هذه التطورات زيف الأغلوطـة المقترنة بواحدية العلم الوضعي التـي تزعـم أن العلم بمنهجيته لا وطـن له ولا هويـة، وكأن ممارسي البحث العلمـي من العلماء ليسوا بـشرا ينشأون ويتواجـدون ويعملون ويبدعون وينجزون بالضرورة في إطار إنساني متعين...... وكأن البحث العلمي يدور في سديم وخـلاء، ولا علاقة له بالقيـم والمثل والتوجهـات والغايات وسائر عنـاصر المنظومـات الحضارية والاجتماعية التي تشكـل في تنوعها وتقابلها عالم الإنسان. إنها أغلوطة صريحة تنقض ذاتها بذاتها لتمثل مفارقة paradox، فالذين يزعمون أن العلم لا وطن ولا هوية له، إنما يقصدون بالضرورة العلم الغربي ذا الهوية الغربية، وفقـا للوضعية التي كانت. وتعمل هذه الأغلوطة على تكريس الواقـع المتخلف؛ فيظل العلم حيث هو في عالمه المتقدم زاعما عموميـة بادت، ولا ينعم بهـا إلا أهلوه وما يجودون به على الآخرين الذين لا حظ لهم من الإسهام في التقدم العلمي.

ولا مندوحة عن الاعتراف بتواضع الإسهام في التقدم العلمي من قِبل العالم الإسلامي المعاصر، وعالمنا العربي الذي يقبع في سويدائه وأرومته. أجل لدينا علماء مجتهـدون ومبدعون، لدينا جامعات ذات ريـادة وعراقة وموقع ما في التصنيفات العالمية، لدينا مؤسسات علمية تنجز، لكن الجهود العلمية مشتتة. مازلنـا في مرحلة النقل والاستهلاك المشتق من الهـلاك. لم نحقق بعد الذات

الحضارية في عالم العلم وتطبيقاته التقانية مثلما فعلت أمم أخرى على رأسها اليابان[1] ولحقت بها الصين، وانضم آخرون من ثقافات لم تساهم في الحداثة ولكنها تمكنت من الاستيعاب والإسهام في التقدم العلمي المعاصر.

يستبد بنا العزم لتجاوز الواقع المأزوم بآفاق فكر نهضوي يستدرك ما فاتنا بالتمكين لعوامل التقدم وعلى رأسها **توطين المنهجية العلمية** توطينا أصيلا غير مجلوب أو مستورد. العلم غير قابل للاستيراد، قد نستورد بعض نواتجه من نظريات نتعلمها أو من تطبيقيات تقانية نستعملها، وفي هذا لا علم لدينا ولا نصيب لثقافتنا من الإسهام فيه. وكما يقول رشدي راشد - الحجة في تاريخ العلوم والرياضيات - إن مجموعة من العلماء مهما كان عددها ومهما كان عدد المؤسسات التي يتواجدون فيها لا تشكل مجتمعا علميا، وذلك إذا أردنا تكتلا متماسكا وليس مجرد حشد من الدارسين[2]، وبنص تعبير رشدي راشد: «المجتمع العلمي يكون موجودا عندما توجد **تقاليد وطنية في البحث العلمي** تمهد لوجود هذا المجتمع العلمي وتقدم له الخصائص التي تميزه، وإذا انعدمت التقاليد الوطنية في البحوث لا يبقى سوى كمية من المُعَلمين وتجمع من التقنيين»[3].

(1) انظر موازنة بين تجربتي التحديث اليابانية والعربية في مقاربة فلسفة العلم ونظرية المنهج العلمي:

Yomna T. Elkholy, **The Beginning of the Philosophy of Science in Japan and in the Arab World: A Comparative Approach**, In: International Symposium (2006)، ed. by IKEUCHI Satoshi، International Research Center for Japanese Studies، Kyoto، December 2007. Pp 35 - 58.

(2) د. رشدي راشد، **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها**، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب، العدد 12، بيروت، 2011. ص 433.

(3) نفسه، ص 434.

ولابـد أن يصح منـا العزم لتكوين المجتمع العلمـي ذي التقاليد الوطنية، أي أن يكـون العلم والبحث العلمـي في ثقافتنا مؤسسة لها حيثياتها وأصولها ومنطلقاتها وتوجهاتها وقيمهـا، وليست نشاطا مبعثراً في هذا المنحى أو ذاك. عـلى الإجمال لهـا نموذجها الإرشـادي. ولدينا من أجْل هـذا القيم والنواميس والمنطلقـات الإسلامية بقدراتها الفريدة - حـين نحسن استيعابها وتفعيلها - على شـحذ النفوس وتوجيه السلوك، إعمالا للجهود وللعقول، لإنتاج الفكر والعلم والمعرفة.

لابـد أن تنبـع أصول منهجية علميـة من ثقافتنا، وإثبـات شرف مواطنة متبـادل بين الطرفين. ولـئن كان صلـب الفعالية العلمية المنتجـة هو المنهج والمنهجيـة، فإنه من الضروري **التمييز بينهـما**، بين ما هو methodological ومـا هو methodic. التمييز بين مستويين هما المنهج والمنهجية بمثابة اقتحام ما أسمته منى أبو الفضل (1945 - 2008) «العقدة المنهجية»[1] ورأتها الوجه الآخـر للوثبة الحضارية. أبانت د.منى كيـف أن العقدة المنهجية هي القدرة عـلى التمييز بـين عمليتـين أو مستويين في التنظـير لبنـاء أدوات التخصص العلمـي ومجاله، وهما بنـاء المفاهيم ثم بناء الإطار المرجعـي الذي تنتظم فيه هذه المفاهيم.

المنهجية أطروحة أبعد من المنهج Method ومن مجرد سرد مناهج البحث العلمـي التي توصـف بأنها مشـترك إنساني عـام؛ فهي **تحتويهـا وتتجاوزها**. مناهـج البحث بمفهومها الواسع هي آليات العقـل البشري عموما في البحث

(1) د. منى عبد المنعم أبو الفضل، **نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: بين المقدمات والمقومات**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996. ص 11.

والاستدلال والإنشاء، وبمفهومها المحدد طرق علمية تعنى بالوسائل والإجراءات والخطوات التي يتبعها الباحث في انتقاله من المقدمات إلى النتائج وفي وصوله إلى الغاية المنشودة من البحث. أما المنهجية فهي أوسع وأشمل من مجرد المناهج، إنها نظرة شمولية تستوعب التصور العام لمبادئ وحدود وخصائص ومعالم فاعلية إعمال العقل المنتج، في توليد الفكر و إنتاج البحث العلمي، تمثل صلب النموذج العلمي الإرشادي الذي يشمل التلاقح بين آليات البحث وبين رؤية العالم والمنظومة القيمية ويثبت أن العلم ذاته لا ينفصل عن إطاره الثقافي والحضاري.

إن المنهجية بمفهومها الشامل لا تنفصل عن الهوية الحضارية وهي تمثيل للإطار الثقافي المعني، تضم المشترك الإنساني العام من أدوات منطقية وآليات عقلية ووسائل ذهنية و إجراءات تقنينية ومهارات التفكير التحليلي الناقد الذي يتصف بالاستقلالية والإبداع.... ولكنها لاتقتصر على هذا؛ لأن العقول في واقعها الفعلي المنتج «ليست 'أشياء' يمكن أن تُصَبّ في قوالب محددة، و إنما هي قدرات يجري تفعيلها و إعمالها في اتجاهات مختلفة، ونريد لها اختيار اتجاهات محددة»[1]، لذا تجسد المنهجية أيضا عناصر الخصوصية الحضارية من قيم وتوجهات ومنطلقات حتى يمكن اعتبار المنهجية بمفهومها الشامل تمثيلا لطابع الحضارة المعينة.

هكذا نجد المنهجية العلمية الغربية منذ بيكون وديكارت قد نمت

(1) د. فتحي ملكاوي، **المنهاج والمنهجية**: طبيعة المفهوم وأهميته والمفاهيم والمصطلحات ذات العلاقة، في: المنهجية الإسلامية، لفيف من المؤلفين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، القاهرة، 2010. الجزء الأول، ص67.

وتطـورت وتألقت تعبيرا عن الثقافة المادية والرؤية الوضعية. بل وأكثر من هذا فحين نقـول - مثلا - المنهجية الإنجليزية تقفـز إلى الأذهان التجريبية الكلاسيكيـة، وحين نقول المنهجية الألمانيـة يتبدي طابع الدقة والاستدلال المحكـم، وحين نقول المنهجية اليابانيـة يتصدر الحديث روح الجماعة ونبذ الفرديـة المطلقة... إلخ، والسـؤال الذي تلح الإجابة عليـه: ماذا حين نقول المنهجيـة الإسلامية؟ كيف يمكن أن يستخدم الباحثـون المناهج الإجرائية والأدوات المنطقية بصورة تنسجم مع المنطلقات والقيم والمعايير والأهداف الإسلامية؟ ماذا عن إنتاج العلوم والمعارف في إطار متسق مع عناصر الثقافة الإسلامية ومقاصدها؟ هكـذا يدخل حديث المنهجية في إطار حاجة الأمة إلى التجديد لتطوير الثقافة الإسلامية والعقلية الإسلامية المعاصرة.

المنهجيـة العلمية جهد إنساني، أي موضـوع للمحاولة والاجتهاد، وككل اجتهـاد إنساني ليست معصومة مـن الخطأ، وقابلة دومـا للتطوير والتعديل والتصويب. إنـه اجتهاد يفتح الباب لاجتهـادات متواصلة في تفعيل الفكر وتوطـين البحث العلمي. من حق، أو بالأحـرى من واجب، الحضارة المعنية أن تجتهد لخلق منهجيتها، وأن تقبـل وترفض، وأن تنقح وتطور.... المنهجية المتجذرة هي عنوان توطين العلم والبحث العلمي، والمنهجية العلمية الكفيلة بهـذا في ثقافتنا لا يتأتى نقلها عن الغرب، ولن تكون معطىً جاهزاً في التراث يراد فرضه على الواقع، بل لا بد من بذل الجهد التحديثي من أجل الاستنطاق والتشييد والتفعيل.

إنها قضية الأصالة والمعاصرة الشهيرة التي يزداد إلحاحها، ففي توطين العلم بمنهجية متكاملة، كما هو الوضع في محاور حضارية عديدة، لدينا نموذجان:

النموذج الإسلامي الموروث، والنموذج الغربي المعاصر، والمطلوب استيعاب وتجاوز هذا وذاك بمنهجية علمية إسلامية معاصرة كسبيل إلى توطين الظاهرة العلمية في الحضارة الإسلامية المعاصرة.

قد يبدو هذا الطرح غير مألوف، إذ يراد عادةً من الرؤية الفلسفية أن تنحو باللائمة على عوامل للتخلف كامنة في ثقافتنا وفي تراثنا على العموم والأشعري منه على الخصوص، وأن تعين فيه ما يتحمل مسئولية أو جريرة تخلفنا العلمي. ومن أجل العلم الحديث والبحث العلمي علينا أن نولي ظهورنا لتراثنا وثقافتنا وننطلق صوب الغرب ليظل العلم غربيا وغريبا ومغتربا، أو مستوردا... وتلك على وجه التحديد الإشكالية التي نريد فضها الآن، لأن العلم مرة أخرى غير قابل للاستيراد ولا ينطلق ويتوهج إلا في الإطار الحضاري المواتي...... فلماذا لا نعمل على توطين المنهجية العلمية في الإطار الحضاري الإسلامي. إنه خطاب يقع على النقطة الحرجة أو الخط الفاصل بين التحديث والتغريب. وهو خط قد لا يعترف به جمهرة من حاملي لواء التقدم والعصرنة والتنوير والعقلانية وكل ما يرتبط بالحداثة أو يتقاطع معها..... وقد يسرفون في تقديس العلم وتنزيهه عن كل ما هو إنساني، عجزا عن التخلص من إسار المرحلة الوضعية السابقة. نتوقع منهم رفضا، وربما استنكارا بل تحريما وتجريما لطرح قضية توطين المنهجية العلمية في إطار حضاري معين، إسلامي أوغير إسلامي.

وفي هذا نحتكم إلى تطورات فلسفة العلوم ذاتها التي هي المعقل الرسمي والشرعي لحديث المنهجية العلمية، لنرى كيف أزاحت عقبات وأفسحت الميدان، حتى أصبحت فلسفة الظاهرة العلمية في الإطار الحضاري المعني

حقـا وواجبا. وننتقل بعد ذلـك إلى واجب توطين المنهجية العلمية في الإطار الحضاري الإسلامـي، ليبدأ هذا الحديث من حيـث انتهت تطورات فلسفة العلم في العـالم الغربي ذاته، إصرارا على توجيـه بوصلة المباحث الإسلامية من الماضي إلى المستقبل.

❑❑❑

الفصل الأول

فلسفة العلم ومنهجيته في الإطار الحضاري

كانت فلسفة العلوم تقتصر على النظرة إلى العلم من الداخل، لتتمثل فقط في آليات منهجه وقواعد منطقه، ولا شأن لها بأية مقولة تتجاوز الإطار الإبستمولوجي لنسق العلم، من قبيل التصور والرؤية والبراديم أو النموذج الإرشادي المعين بما يتضمنه من أخلاقيات ومعياريات وقيم وموجهات. وظل الأمر هكذا حتى الثلث أو الربع الأخير من القرن العشرين، حين تدفقت في النهر مياه جديدة، جعلت فلسفة العلم تتحرر من مرحلة الافتتان والانبهار بالعلم والدوران في فلك سر نجاحه وتقدمه المطرد، وأدركت أن العلم ليس نسقا واحدا ووحيداً، بل هو ظاهرة اجتماعية متغيرة عبر التاريخ الإنساني، ويتدخل في هذا العوامل الخارجية: الثقافية والحضارية والاجتماعية والأيديولوجية[1]، لأن العلم التجريبي ذاته لا

(1) مصطلح «أيديولوجيا» محاط بالشبهات والإلتباسات، والمقصود به هنا: منظومة الأفكار والقيم والمفاهيم والمصالح والتجارب والأهداف... المشتركة، التي تصنع جمعية الجماعة.

ينفصل عن أيديولوجيا خاصة به نشأ في إطارها، ولا يستغني البتة عن منظومة قيمية توجه ممارساته ومساره. وقد باتت أخلاقيات العلم والبحث العلمي وقيم التطبيقات العلمية في العقود الأخيرة من الأولويات الجديرة بالاهتمام. بعبارة أخرى موجزة، وكما تذهب البنائية الاجتماعية - وسنفصلها في حينها - بات واضحاً أن: «الدليل التجريبي الذي نملكه لنظرياتنا إنما يمثل تحديداً ناقصاً لها. إننا في حاجة إلى الإتيان بقيم أخرى لتلقي بثقلها في الحكم على نظرياتنا العلمية، قيم من قبيل الاتساق الداخلي والبساطة والتساوق مع معتقداتنا وقيمنا الأخرى.»[1]

❑❑❑

(1) آن كَدّ، **التعددية الثقافية كفضيلة معرفية للممارسة العلمية**، في: ساندرا هاردنج وأوما ناريان (محررتان)، **نقض مركزية المركز**: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري ونسوي، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الجزء الثاني، العدد 396، يناير 2013. ص 207 - 234. ص 216.
هذا الكتاب من أثرى أدبيات تيار النسوية الأمريكية الذي يحوي العديد من الاتجاهات والمدارس والاهتمامات، تختلف في بعض الأحيان أكثر مما تلتقي، يبدو للوهلة الأولى أن بعض دعاويه تبعد عن أي توجه إسلامي بعد المشرق عن المغرب، ولكن تبين السطور الواردة في المتن كيف أن نقض المركزية Decentering الغربية مقدمة أولية فاعلة لتعبيد الطريق وتمهيده أمام طرح منهجية علمية إسلامية، وتوطين العلم في العالم الإسلامي، وخصوصا وأن هذا الكتاب ذاته في موضع آخر منه ينص على «التسليم بالحضور المكثف للثقافة الإسلامية في العصور الوسطى الأوربية وبواكير عصرها الحديث، والاستعارات التي تمت في العلوم الحديثة المبكرة من الفكر الصوفي المصري»(ج2، ص 123) وكانت آخر عبارة في تقديم الترجمة العربية أن توطين البحث العلمي في ثقافتنا على أساس منهجية إسلامية معاصرة هو «الترجمة الحقيقية لنقض مركزية المركز».

وفي هذا، نجد أن الوضعيــة الفرنسية والنزعة الاستقرائيةInductivism الإنجليزية[1] في القرن التاسع عشر، وسليلتهما في القرن العشرين أي الوضعية المنطقية logical Positivism، أو التجريبية المنطقية Logical Empiricism[2] كما تسمى أحياناً، قد وصلت جميعها إلى طريق مسدود، وانقشعت سطوتها عـلى أجواء فلسفـة العلم. كانـت الوضعيـة المنطقية تـرى أن فلسفة العلم تقتصرعلى اللغة البعدية المعنيـة بالتحليل المنطقي لهيكل النظريات العلمية دون مضموهـا، فتنحصر في تقنيات المنطق الصوري وأساليبه، وقطعت كل علاقـة لها بالعلم كنشـاط حيّ وممارسة فعليـة، أي العلـم في تعينه الواقعي

(1) الاستقراء induction هو الصورة التقليدية لمنهج العلم التجريبي التي تعني أنه البدء بملاحظة جزئيات تجريبية، ثم تعميمها في قانون كلي عام. أما النزعة الاستقرائية فترى أن كل محتويات الذهن البشري في جوهرها عملية تعميم لوقائع تجريبية جزئية، حتى قوانين الرياضة هكذا وكل القوانين الأخرى، بل حتى العواطف والمشاعر والاتجاهات النفسية هي الأخرى تعميمات لخبرات جزئية تجريبية. اقترنت النزعة الاستقرائية بالتجريبية الإنجليزية في القرن التاسع عشر، وخصوصا باسم جون ستيوارت مل (1806 - 1873).

(2) كما هو معروف ارتبطت الوضعية المنطقية بدائرة فيينا، وهي دائرة من الفلاسفة والمناطقة والعلماء ذوي الميول الفلسفية، تحلقوا حول العالم/الفيلسوف موريتس شليك (1882 - 1936 M. Schlick) فور أن استدعته جامعة فيينا العام 1922 من وطنه ألمانيا ليتبوأ كرسي فلسفة العلوم في جامعة فيينا. لا ينفصل مصطلح التجريبية المنطقية عن هانز رايشنباخ (1891 - 1953 H. Reichenbach). وهو فيلسوف علم الماني ليس من دائرة فيينا لكن يتشارك معهم في الميول، وفي أعقاب تعيينه بجامعة برلين العام 1926 تحلقت حوله جماعة برلين أو مدرسة برلين الموازية للوضعية المنطقية، فهي الأخرى جماعة للفلسفة العلمية التجريبية المتطرفة. انظر: د.حسين علي، **فلسفة العلم عند هانز رايشنباخ**، الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2005. وقارن: هانز رايشنباخ، **نشأة الفلسفة العلمية**، ترجمة د.فؤاد زكريا، ط1 دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968.

المتدفق النابـض بالحياة في مجرى التاريخ وسياق الحضـارة الإنسانية. هكذا أمعنوا في تنزيه العلم من التوجهات الاجتماعية وقيمها ومبادئها، وفي إنكار الـدور الذي يلعبه تاريخ العلم والواقع الحضـاري في فهم ظاهرة العلم فهما أعمق، يسهم في دفعها إلى الأمام وتسريع معاملات تقدمها.

رأى هـؤلاء الوضعيـون أن التجربـة والإمبيريقيـات قـادرة على تفسير كـل شيء ويجب أن يرتـد إليها كل شيء، فتكاد ترتفـع التجربة إلى مستوى بديهيـات المنطق وتلامس حـدود المطلق الـذي يعلو على الزمـان والمكان، ودع عنـك القيم والتوجهات الحضارية! إن الوضعية المنطقية مغالاة وتشدد في المنـزع الوضعي الذي صبغ العلم في الحضـارة الغربية، مستعينةً بأساليب المنطـق الرياضي الدقيـق لتأكيد هذا التشدد وتقنينـه وفرضه، وذلك عبر ما أسموه بالتحققية verificationism أي معيار التحقق من أن العبارة الإخبارية مـردودة بجملتهـا إلى الواقع التجريبـي، وإلا كانت لغوا بغـير معنى. وهذا المعيـار يجسد مجمل فلسفـة الوضعية المنطقية من أن كل مـا يسهم به العقل في المعرفـة ذو طبيعة تحليلية أما المعرفة ذاتها فلا تستمد إلا من الخبرة الحسية والتجربة، وما عدا ذلك لغو بغير معنى، فكانت صياغة هذا المعيار مع ألفرد آيـر كـالآتي: «يكون للجملة معـنى حرفي فقط، إذا كانـت تعبر عن قضية تحليليـة، أو قضية ممكنـة التحقق تجريبياً»[1]. ثمة أيضـاً معيار آخر وضعوه

(1) A.J. Ayer, Language, Truth and Logic, Penguin Books, London, 1973. P. 7.
مذهب الوضعية المنطقية شديد الاتساق مع التوجه الغالب على الفلسفة الإنجليزية، لكنه ظهر في النمسا مع رجع لصداه في ألمانيا كما ذكرنا. ومؤرخ الفلسفة الإنجليزية الشهير جون باسمور يرى أن هذا الفيلسوف الإنجليزي المذكور ألفرد جوليوس آير قد اضطلع بمهمة نقل المذهب إلى إنجلترا وتوطينه فيها. انظر: =

وهـو **لغة العلم الموحد** التـي ترد العلوم جميعها إلى الفيزيـاء باعتبارها العلم الشامل لعالمنا التجريبي وما يخرج عن حدودها يعد لغوا. فكرة العلم الموحد ذاتها التي شـاعت وذاعت تعود أصولها إلى الموسوعيـين الفرنسيين في القرن الثامـن عشر[1]. وبلغـت أوجها حين طـرح الوضعيون المناطقـة فكرة لغة العلـم الموحد خصوصا على يد رودلف كارناب R. Carnap (1891 - 1970) الـذي عمل على صياغة البناء المنطقي للغة العلم، على أساس أن العلم يتعامل فقط مع وصـف الخصائص البنائية للأشـياء في الزمان والمكـان والعلاقات التـي تربطها ببعضها. ووضع كارناب قواعد هذه اللغة وهي قواعد تشكيل وصياغة الجمل والتعبيرات الفيزيائية ثم قواعد استنباط جملة من أخرى.[2] تعمل هذه القواعد على أن تكون دقيقة؛ فتستوعب كل التعبيرات الفيزيائية وتستبعد تماماً ما سواها، وأي فرع آخر من فروع العلم الحق يمكن صياغته في حدود هذه اللغة، وإلا كان علما زائفا.

لقـد كانت الوضعية المنطقية فلسفة متطرفـة متعصبة، مارست نوعاً من الإرهـاب الفكري في أجـواء فلسفة العلـم والميثودولوجيـا، فمن لا يكتفي بتحليلاتهـم المنطقية هو المتخلـف الغارق في الأوهـام المعيارية، أو السادر في الشطحـات الميتافيزيقية. وبدا سدنة الوضعيـة المنطقية في عكوفهم على

= J. Passmore, A Hundred Years of Philosophy, Penguin Books, London, 1975. p. 365 et seq.

(1) وقارن:

International Encyclopedia of Unified Science, O. Neurath & R. Carnap & C. Morris (eds.), Vol. I & II, University of Chicago Press. 1939.

(2) R. Carnap, The Logical Syntax of Language, Routledge & Kegan Paul, London, 1951. p. 318.

تبرير المعرفة العلمية وطرائقها وكأنهم حراس الكهنوت العلمي. وتباروا في إقامة السدود المنيعة بين فلسفة العلم وبين تاريخه وقيمه وواقعه الاجتماعي والحضاري. ونظراً لسطوة الوضعية المنطقية على أجواء فلسفة العلم، ساد هذا الموقف المحاط بسياج مكينة هي المواقف الحدّية للوضعية المنطقية وتطرفها الذي بات مضرب الأمثال للموقف الفكري المستبد.[1]

ولم يكن هذا في حد ذاته منفصلا عن المعياريات والأيديولوجيات، لأن العلم غير قابل لهذا الانفصال المزعوم. فقد كانت الوضعية من الزاوية الإبستمولوجية بلورة مستصفاة ومكثفة لقيم **التنوير الحداثي** ومثالياته، وأرادتها أن تنفرد بالميدان باعتبارها التقدم الذي يلغي كل ما سبقه من تخلف، وما حوله من آيات الجهل. ومن أجل استبعاد وتهميش كل الأطراف الحضارية الأخرى، «كانت فلسفات التنوير مسكونة بهاجس مسبق هو استبعاد المحلية من العمليات العلمية، وبهذا نظفر بدعاوى معرفية عابرة للثقافات وذات صحة كونية»[2] تؤكد المركزية الأوربية. ووفقا لهذه

(1) د.يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول.. الحصاد.. الآفاق المستقبلية**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 264، ديسمبر 2000. ص 397.

(2) ساندرا هاردنغ، **الجنوسة والتنمية وفلسفات العلم بعد - التنويرية**، في: نقض مركزية المركز، الجزء الثاني، م.س.، ص ص 123 - 150. ص 146. وهاردنغ S. Harding من أنشط فلاسفة الإبستمولوجيا النسوية، وأعلاهم قامة وأغزرهم عطاء (نعم هم وليس هن، فثمة أيضا رجال تندرج رؤاهم في سياق المنطلقات النسوية وتفعيل إيجابياتها). وهي أيضا من أهم فلاسفة العلم المعاصرين وأنبلهم قصدا. تحرص على تأكيد فلسفة للعلم في إطار التعددية الثقافية بدلا من الوضعية التي تفلسفه على أساس المركزية الغربية ومن أجلها.

المركزيــة قد تملــك الثقافات الأخــرى أنساقــا معرفية، ولكــن العلم الغربي الحديــث، العلــم الوضعي هو فقــط الذي ينتــج دعاوى ذات صحــة كَونية تلــزم العالم أجمــع.[1] وأنكرت الوضعية المنطقيــة أي دور للمراحل الأسبق مــن تاريخ العلم، وأصرت على قطع العلاقة بين فلسفة العلم وتاريخه. وبهذا استطاعــت أن تقــوِّس وتُــؤِّمثل العلــم الحديث الذي تشكــل في الغرب، وأن تفرضــه بوصفه صلب الروح العلمية. وبقدراتهم المنطقية العالية استطاعوا رد العلــم أولا وأخيرا إلى الأسس المنطقيــة والتجريبية لتتكفل هذه الأسس بتبريــر المعرفة العلمية وتسويغها ووضع محكاتها ومعاييرها، مجردين ظاهرة العلــم من أية أبعاد حضارية أو ثقافيــة أو اجتماعية أو قيمية، فليس يقترب من تفسيره إلا المحكات المنطقية والتجريبية. هكذا أصبح العلم الغربي هو العلــم الواحد والوحيد، أو مطلق العقل العلمي الذي يعلو على حدود الزمان والمكــان. وبالتالي أصبــح العلم هو الحضارة الغربيــة، والغرب هو الحضارة العلميــة، في عصرٍ العلمُ هو فــارس حلبته المعرفية وأقوى العوامل الفاعلة في الفكــر وفي الواقع. وبــدت معارضة أو مناقشة هــذا رومانتيكية عاجزة أو إظلاميــة وردة تقهقرية وتخلف ورجعيــة وخروج من عصر العلم الذي هو غــربي. فهل ينفصل هذا عــن الاستعمارية والمركزية الغربيــة التي تعني أن الحضــارة الأوربية والثقافــة الغربية تتمتع بالسيادة والتفــوق، فتمثل معايير الحكــم على سائر الحضارات والثقافات الأخــرى، ليكون تقدمها تبعا لمدى اقترابهــا مــن النموذج الغربي: المثــل الأعلى المتوج بالعلــم الحديث الذي هو صنيعة الغرب وحده؟!

(1) السابق، ص 137.

علينـا أن نتعلم العلم من الغـرب جملة وتفصيلا منذ أصولـه المنهجية مع فرنسيـس بيكـون (1561 - 1626) وديكـارت (1596 - 1650). هـذه هـي الميثودولوجيـا (أي نظريـة المنهـج العلمـي) المزيفـة للوعي التـي تشيع في جامعاتنـا ومعاهدنا، وربما لا مانع من أن ترافقها قيم ووجدانيات من تراثنا مـع مثـول مسافة فاصلة تفصلها عـن محراب العلم المقـدس الذي هو غربي خالـص... ذلكـم هو ما يترسـخ أو يراد لـه أن يترسخ في الوعـي الجمعي في العالمين العربي والإسلامي، وكل عالم لم يشارك في صنع الحداثة الغربية.

لكـن العلم مصحح لذاته، والغرب بروحه العلميه هكذا، وفلسفة العلم مـن قبل ومن بعـد هكذا، فأمكنهـا أن تصحح بدورها ذلـك الخطأ. وبفعل عوامـل عديـدة بعضها راجـع إلى طبيعـة المذهـب الوضعي المنطقـي ذاته وبعضها الآخر راجع إلى تطورات العلم الثورية، وعوامل أخرى راجعة إلى تطـورات معرفية وثقافية وفلسفية بشكـل عام، **وصلت الوضعية إلى طريق مسـدود** وتجاوزها تطـور التفكير العلمـي وفلسفة العلم الراهنـة التي هي مقصدنا الآن.

❑❑❑

كل فعل له رد فعل مساوٍ، لذا أثار استبداد الوضعية المنطقية روح التمرد والعصيان والثورة عليها، وتعرضت لموجات نقد كثيرة من داخل فلسفة العلم ومـن خارجها، كانـت مقدمة لموجات النقد الذاتي التـي توهجت في الفكر الغـربي إبان العقود الأخيرة من القـرن العشرين، لاسيما في إطار فلسفات ما بعـد الاستعمارية وما بعد الحداثة، وما سُمي في فلسفة العلم بالفلسفات بعد الوضعيـة Post - Positivism وبعـد التنويريـة Post - Enlightenment..

وسواهـا من مابعديـات تزيد من السيولـة والغيوم المعرفيـة، وتحتم الحاجة إلى نمـاذج إرشـادية متعينة ومُعينـة.. متلاقحة ومتحاورة. إنـه عصر ما بعد الاستعـمار الـذي يدعونـا إلى الوصول لنـماذج أكثر دقة للأنسـاق المعرفية ولـدور الذات العارفة، نماذج أكثر ديمقراطية تكشف عن تعددية ثقافية أي علم نتاج لثقافات متعددة، وذلك عن طريق تنضيد المعقبات الإبستمولوجية الناجمة عن التحرر والتطور في العالم الثالث، وإعادة النظر في مفهوم كونية العلم[1] وقد كانت الوضعية المنطقية أقوى تجسيد له، والهجوم عليها زعزعة لذلك جميعه.

على رأس الهجمات التي تعرضت لها الوضعية المنطقية ذلك النقد الحاسم من جانـب فيلسوف المنهج العلمـي الأول كارل بوبـر K. Popper (1902 - 1994)[2]. أكـد بوبـر أن فلسفـة العلم ليست محض تحليـلات منطقية، بل هي فلسفة الفعالية الحية والهَمّ المعرفي للإنسان، والعلم أكثر حيوية من أي منشط آخر، قضاياه قابلة دوماً للتكذيب والتعديل والتطوير، يلعب الخيال الخلاق والعبقرية المبدعة دوراً أساسياً في رسم قصة العلم المثيرة التي علمت الإنسـان المعنى الحقيقي للتقدم، فجعل بوبر فلسفة العلم هي فلسفة التقدم، وأصر على أن كل وأي تقدم علمي هو ثورة.

(1) Sandra Harding, Is Science Multicultural?: Postcolonialisms, Feminisms and Epistemologies, Indiana University Press, 1998. P. 12 et seq.

(2) في تفصيل فلسفته للعلم: د.يمنى طريف الخولي، **فلسفة كارل بوبر: منطق العلم.. منهج العلم**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 2003. والباب الثاني من هذا الكتاب مكرس لنقد بوبر للوضعية المنطقية, ص ص 221 - 331. وقارن: فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 264 وما بعدها.

ثم كانت النقلة المحورية بفعل توماس كون T. Kuhn (1922 - 1996) الـذي التقـط أيقونة الثورة مـن كارل بوبـر، وأخرج كتابـه الشهير «بنية الثـورات العلميـة - 1962» حيـث أوضح أن تفهـم ظاهرة العلـم وفلسفته وتقدمـه المستمـر لا يكون إلا من خـلال «البراديـم»، أي النموذج القياسي الإرشادي، حيث تترسم معالم الانتقال من العلم العادي إلى العلم الثوري.

النموذج القياسي الإرشـادي، مفهوم ينبغي أن نتوقف إزاءه مليا لخطورته وخطـورة دوره. وفي أول طـرح لـه على يـد كون نجده يقوم عـلى النظرية العلمية العامة المعمول بها، كنظرية بطليموس مثلا أو نظرية كوبرنيقوس أو سواهما من نظريات يلتزم بها المجتمع العلمي في مرحلة ما، ووجب التسليم بمسلماتهـا ومناهجهـا ومفاهيمهـا وخلفياتهـا الميتافيزيقية، فتحـدد مدلول الوقائـع التجريبية، وتطـرح معايير الاختبار والتقويـم والتنقيح، والتعديل إذا لزم الأمر. النموذج الإرشـادي يطرح المشاكل التي يجب دراستها وأنماط الحلـول المطلوبـة. إن مشكلات البحـث العلمي مختلفة والنمـوذج القياسي الإرشادي لا يثير منها إلا الألغاز puzzles، أي «مشكلات يمكن الوصول إلى حل لها طالما نسلم بهذا النمـوذج»[1]. العلم العادي لا يقوم باختبار النموذج ذاتـه أو تعديله أو الاعتراض عليه، فالعلم ينمـو ويتقدم في مراحله العادية من خلال حـل الألغاز التي يثيرها النموذج الإرشـادي المعمول به، والمعرفة هنـا تزداد دقة واتساعاً وتواصل إحراز أهدافها، لكنها تخلو من الابتكارات الجوهريـة والإبداع العظيم. وعلى هذا النحو تنمـو المعرفة العلمية في إطار العلم العادي بصورة مطردة - صورة تراكمية.

---

(1) Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, The University of Chicago Press, 2nd enlarged ed., 1970, P. 36 - 37.

ويظل الحال على هذا المنوال التراكمي حتى تظهر حالات شاذة، أي ظاهرة لا يتوقعها النموذج المعمول به، لا يتنبأ بها ولا يهيئ الباحث للتعامل معها، فيبدأ الخروج عن أطره ومحاولات تعديله. وهذا عادة ما يلقى مقاومة ما في البداية. ولكن لنلاحظ مبدئياً كيف أن النموذج الإرشادي ذاته هو الذي يفتح الطريق للخروج منه والبحث عن نموذج جديد. وهذه هي صياغة توماس كون لخاصية التصحيح - الذاتي Self - Correction التي تعد من خواص المعرفة العلمية التجريبية، تكفل تقدمها المستمر إلى غير نهاية.

ظهور الشذوذ تتلوه محاولة لاستكشاف مجاله، والمواءمة بينه وبين النموذج الإرشادي، ومحاولة تعديل أدوات النموذج. ولكن إذا بدا إسراف في هذا التعديل فها هنا أزمة. الأزمة تعني أنه قد آن الآوان للخروج من سياق العلم العادي وتعديل النموذج. المعرفة هنا ليست تراكمية بل ثورية. تماماً كما تحدث الثورة السياسية حين يشعر أفراد المجتمع أن المؤسسات القائمة لم تعد كافية لحل المشكلات أو قادرة على هذا. الثورة العلمية تحدث نتيجة تغيرات لاستيعاب ظاهرة من نوع جديد من قبيل الأكسجين أو الأشعة السينية، ظاهرة خلقت أزمة. عن الأزمات تنبثق النظرية العلمية الجديدة التي تغير تقاليد البحث وأبعاد الرؤية الميتافيزيقية ومدلولات المفاهيم العلمية والوقائع التجريبية. فإن تغلبت النظرية الجديدة على منافساتها وأثبتت ذاتها يتم التسليم بها كنموذج قياسي إرشادي جديد، يطرح ألغازاً تحتاج لمهارة الباحثين... وهكذا دواليك.

وما ينتج عن الأزمة من انتقال إلى نموذج قياسي إرشادي جديد هو الثورة العلمية، التي تعني تغييراً في النظرة إلى العالم. والثورات العلمية هي معالم

التقدم الكبرى في مسار العلم أو عبر تاريخه. وعلى هذا لا يعود تاريخ العلم أو مسار التقدم العلمي سلسلة من الإنجازات المتوالية وقصص نجاح الأفراد، بل يتكون من مراحل أو وحدات كبرى. لم يُعنَ كون كثيراً - كما فعل كارل بوبر مثلاً - بدور العبقرية الفردية في خلق قصة العلم، وانصب اهتمامه على المجتمع العلمي أو الجماعة العلمية أو بالأحرى المؤسسة العلمية، التي تعمل في إطار النموذج الإرشادي المطروح، حتى نعتت فلسفته للعلم بأنها «عقلانية مؤسساتية Institutionalized Rationality»[1].

إذن يمثل النموذج القياسي الإرشادي أيديولوجيا المجتمع العلمي المعني أو المؤسسة العلمية، التي لا تقتصر على خلق نوع من الانسجام بين أفراد المجتمع أو الجماعة كما تفعل أية أيديولوجيا، بل يتسم المجتمع العلمي بدرجة فريدة من التآزر والتضافر والتكاتف.

من هنا يرى توماس كون أن تفسير التقدم العلمي لابد وأن يرسو في نهاية المطاف على عوامل اجتماعية وسيكولوجية وعلى توصيف لنسق القيم أو الأيديولوجيا، بمعية تحليل وتوصيف المؤسسات التي يتقدم العلم من خلالها. وإذا عرفنا قيم العلماء يمكن أن نتفهم المشاكل التي يضطلعون بها والحلول التي يرسون عليها. وينكر كون إمكانية طرح هذه العوامل الاجتماعية والنفسية والقيمية والتنظيمية من أية إجابة عن سؤال التقدم العلمي.[2]

---

(1) W.H. Newton Smith, **The Rationality of Science**, Routledge & Kegan Paul, London, 1981. P. 102.

(2) T. Kuhn, Logic of Discovery or Psychology of Research, in: I. Lakatos & Allan Musgrave (eds.), **Criticism and Growth of Knowledge**, Cambridge University Press, 1979. pp. 1: 23. P. 21.

النمـوذج الإرشـادي تمثيل عيني للمجتمع العلمـي في الحقبة المعنية. وكان بمثابة قنبلة انفجرت في عالم فلسفة العلم، فقد أثبت أن تفهم ظاهرة العلم لا يكون فقط في الإطار الإبستمولوجي ومطلق العقل المنطقي المسلح بالتجريبية كما تزعم الوضعيـة، بل في هذه النظرة المجتمعية التي مثلت علامة فارقة في مسار فلسفة العلم قسمتها إلى فلسفة العلم القبل كُونية والبعد كُونية - Post Kuhnian Philosophy of Science. حـدث أخيرا تآخي العلم مع الظواهر الحضارية الأخرى، وقد حرص كون على إبراز أنه لا يوجد خلاف جوهري بـين التطور في الفنـون والآداب والنظم السياسيـة والإنسانيات والتطور في العلم. وأخرج دراسة حول العلاقة أو التشابه والتماثل بين هذا وذاك.[1] إن العلم مثلها لايفهم إلا في ضوء تطوره عبر التاريخ.

تأكـد الربط بـين فلسفة العلم وتاريخه مع إمـري لاكاتوش I. Lakatos (1922 - 1974) ومبدئـه النافـذ: فلسفة العلم بدون تاريخـه خواء، وتاريخ العلـم بـدون فلسفته عـماء. ويأتي بـول فييرآبنـد P. Feyerabend (1924 - 1994) الـذي يمكن اعتباره رائدا لما بعـد الحداثة في فلسفة العلم ليبرز أهمية النظريـات القابعـة في تاريـخ العلم وقدرتها عـلى إخصاب الواقـع العلمي الراهـن، ويتكرس لتأكيـد التعددية المنهجية والنسبويـة relativism، وأن كل نظرية لها مكانهـا ولكل مرحلة دورها في تاريخ العلم، والعلم الحديث ذاتـه ليس نظاما مقدسا يستلزم الكفر بما عـداه، بل هو نظام عقلاني وجب أن ينمو ويزدهر وسط الأنظمـة المعرفية الأخرى، وهو ليس ذريعة لفرض

(1) Thomas Kuhn, Comment on The Relation of Science And Arts, in: Comparative Studies in Philosophy And History, N. XI, 1969. PP. 403 - 412.

النمـوذج الحضـاري الغـربي ووأد الثقافات الأخـرى، فتحـرم البشرية من خصوبة وثراء وتعدد جوانب، إن نعمت بها تنعم بالعلم أكثر.

هكذا تدفقـت مياه جديدة في نهر فلسفة العلـم ونظريته المنهجية. لقد بـات واضحـا الآن أن **العلم ظاهـرة إنسانية** ونشاط إنسـاني، ينمو ويتطور عـبر تفاعله مع البنيـات الحضارية والاجتماعية والثقافيـة بأبعادها الشتى. وهـذه بديهية غابت تماماً عن العلـم النيوتوني الحتمـي الميكانيكي، ولم تتبد بشائرهاَ إلا مع ثورة العلم في مطالع القرن العشرين، ثورة النسبية والكوانتم والاقتحام المظفر لعالم الذرة وما دون الذرة. أعقب هذه الثورة تطورات في التفكـير العلمي، سـارت قدما بطيئة ثم متسارعة في طريـق تأكيد أن العلم ببساطـة ظاهـرة إنسانية وإبـداع إنساني، تفهمهـا ودفعها يتـم كلاهما على هذا الأساس الإنسـاني والحضاري والمجتمعي الذي يستلـزم رؤية وتصورا ومنظـورا مشبعا بالعناصر القيمية والحضارية والمجتمعية، أو بعبارة موجزة نموذج قياسي إرشادي.

وإذا أخذنـا في الاعتبـار أن هـذه التطـورات في فلسفة العلـم ونظريته المنهجية إنما هـي في جوهرها مراجعة نقدية للرؤيـة الوضعية، بدا واضحا كيف تضاعف شـأنها بفعـل ما تزامن معهـا من صعود تيـارات في الحضارة الغربيـة تحمل لواء النقد الذاتي والمراجعة الذاتية لمسلمات الحضارة الغربية بجملتها ووضعيات الثقافة الغربية في عمومها، أو في إدعائها العمومية الكونية والعالمية والمركزية. إنها تيارات **ما بعد الحداثة المقترنة بما بعد الاستعمارية**. انطلقـت في النصف الثاني من القرن العشرين، لتصـادر على أن قيم الحداثة والتنويـر مـن عقلانية شـاملة ووضعية راسخـة وواحدية ماديـة وحتمية

ميكانيكيـة وعلمانيـة فجـة[1]... ترسم طريـق التقدم المطـرد.. وهي تعتبر العلم الحديث أيقونتهـا وتاجها... قد استنفدت مقتضياتها، وباتت مستحقة للنقـد تمهيدا لإغلاق دائرتها والصعود إلى مرحلـة حضارية أرحب وأثرى، تتجـاوز قصورات مرحلـة الحداثة، فضلا عن جرائمهـا المتمثلة في استغلال العلـم ذاته مـن أجل تأكيد الاستعـمار والسيطرة عـلى الآخرين والمركزية الغربيـة، وقهر ثقافات الشعوب الأخرى، وتدمـير البيئة واستنفاد مواردها. عـلى هذا النحو حملت تيارات مابعد الحداثة نزعة نقدية عارمة تجاه الحداثة الأوربية والمركزية الغربية، وشهدت ماسمي بالنقد بعد الاستعماري والنقد العنـصري للعلم، وكان هـذا دفاعاً عن التعدد الثقافي وعـن النظرة الإنسانية الأرحب والأجدى والأكثر خصوبة للعلـم وللبحث العلمي ذاته كما تؤكد فلسفـات العلم بعـد الوضعية وبعـد التنويرية، التي تبحـث عن علم أكثر ديمقراطية وأكثر مسئولية إزاء الأطراف الأخرى.

لقـد حطمت فلسفة العلـم في العالم الغـربي قبل سواه جـدران القوقعة الإبستمولوجية، المقتصرة على منهج العلم ومنطقه، أجل ترتكز عليهما دائماً، لكن أيضاً تستوعبهما وتتجاوزهما إلى معالجة حضارية شاملة للعلم، بوصفه ظاهـرة إنسانية لها متطلبات وشروط واحتياجـات الظاهرة الإنسانية وعلى رأسها النسق القيمي والمنظومة الخلقية، ولها إشكالياتها ومنزلقاتها وحيوداتها فتحتـاج لعنـاصر توجيهيـة هاديـة. ليـس العلـم - الرياضيـاتي والفيزيائي والحيوي والاجتماعي والإنساني على السواء - أو بالأحرى بدرجات متفاوتة

(1) في تفاصيل انقلاب العلم الحديث على الحتمية الميكانيكية: د.يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، دار قباء، القاهرة، 2000.

- كيانا مفارقا تتبتل إليه الإبستمولوجيا في عليائه، بل هو ظاهرة إنسانية متدفقة في السياق الحضاري المتعين، كل العلوم نشاط إنساني أنجزه الإنسان، «فلا يمكن تعيين خصائصها بمعزل عن ملامح الثقافة الإنسانية والتاريخ الإنساني واللغة الإنسانية، والخبرة الإنسانية والاحتياجات والاهتمامات الإنسانية».[1] وحتى العلوم الفيزيائية ذاتها هي مشاريع ومغامرات إنسانية، وإذا كانت تفترض وجود عالم فيزيقي مستقل فإنها أولاً وأخيراً تقبع داخل تساؤلات باحثين من البشر المثقلين بالأبعاد الثقافية[2]. ومهما أحرزت من نجاح فريد لاعهد للبشر بمثله من قبل، تظل مستحقة للمساءلة وحسن التوجيه والتطويع والتشغيل. العلم ككل فعالية إنسانية يمكن دائماً بذل الجهد لجعلها أفضل.

والخلاصة أن فلسفة العلم ونظريته المنهجية الآن لا تنفصل عن تاريخ العلم وتطوره عبر تفاعله مع الأنساق الحضارية والقيمية، ولا عن أخلاقيات العلم وأخلاقيات الممارسة العلمية وقيم المجتمع العلمي الكائنة وما ينبغي أن تكون، وعلاقة العلم بالأطر الأيديولوجية وبالأنظمة السياسية وبالمعتقدات، والأشكال المختلفة لعلاقة العلم بالمجتمع. لم تعد العلاقة تنافرية استبعادية بين فلسفة العلم وعلم اجتماع العلم، فلسفة العلم لابد أن تأخذ في اعتبارها عناصر شتى بغية المعالجة الأشمل للمعرفة العلمية. ويتمخض عن كل هذا أن **نسق العلم ليس واحدا ووحيدا** هو العلم الغربي أو سواه، بل هو أنساق متتالية على مدى التاريخ، ثم هي متقابلة في الحقبة

---

(1) Joseph Margolis, **Science without Unity: Reconciling the Human and Natural Sciences**, Basil Blackwell, Oxford, 1987. P. 23.

(2) Ibid. P. 17.

الواحـدة، تتحاور وتتلاقى جميعها نشدانا لإثـراء المعارف وحصائل البحث العلمي.

❑❑❑

واللافت حقـا أننا يمكن أن نصل إلى هذا التطور الحادث في فلسفة العلم والميثودولوجيا من منظور أشمل، ألا وهو مبحث **الإبستمولوجيا**، أي نظرية المعرفـة بشكل عام التي تتجه نحو المعرفة العلمية التجريبية بشكل خاص، بوصفهـا نموذجا مثاليا للمعرفـة الناجحة، حتى أن مصطلـح الإبستمولوجيا في الثقافـة الفرنسية يوضع مرادفـا لنظرية المعرفة العلميـة وفلسفة العلوم. والإبستمولوجيـا بدورها تشهـد الآن ما يسمـى بالإبستمولوجيا الاجتماعية للعلـم. هذا من حيـث أن النزعـة الأسسيـة في الإبستمولوجيـا التي كانت الوضعية بشكل ما درتها يبدو أنها وصلت هي الأخرى إلى طريق مسدود.

النزعة الأسسية Foundationalism في نظرية المعرفة هي الفكرة القائلة أن هناك بعض المبادئ الأولية يمكن تأسيسها لتكون بمنأى عن الشك، وتتكفل بتبريـر كل ما يمكن أن نسميه معرفة، إنها أسس المعرفة. هذه الأسس عقلية خالصـة، منطقيـة أو تجريبية أو كلتاهما معا، يدركهـا الفيلسوف أوالمفكر كفـرد متفرد، مما يعنى أن المجتمع بقيمه وأعرافـه لا يمكنه أن يتدخل في أي تبريـر للمعرفة، على الرغم من أننا نتعلم أولا ثم نكتشف ما نحن بسبيله من معـارف فقط في قلب المجتمـع. حكمت النزعة الأسسيـة الفلسفة الغربية الحديثـة عامـةً، وتحكـم الإبستمولوجيا تحديـدا منذ ديكـارت أبي الفلسفة الحديثـة. وبدت الأسسية تبريرا للمعارف التـي نعتقد فيها وإثباتا لصدقها، وعـلى رأسها المعرفـة العلمية. وفي تساوق زماني وموضوعـي مع هذا التطور

الـذي شـهدناه في فلسفة العلم، كـان ثمة تطور مـوازٍ في الإبستمولوجيا أدى هـو الآخر إلى تداعي أركان النزعة الأسسيـة وظهور تيارات ترى أن مهمة الإبستمولوجيـا ليست فقط في البحث عن الأسس المنطقية لمعارفنا، بل أيضاً في العمليـات المعرفيـة التـي تجري في أذهاننـا، أو في كيفية نقل الأشـخاص للمعـارف داخـل الثقافـات المختلفة وعبرهـا، أو في تأثير هـذه الثقافات في العملية المعرفية.[1]

وفي هذا نلاحـظ، قياسا على العلاقة الوثيقة بـين الإبستمولوجيا وفلسفة العلـم، أن المقصـود مـن النزعة الأسسية ومـا يوضع تحت بندهـا إنما ينتمي بشكل ما إلى النظـرة لطبيعة المعرفة التجريبيـة والعقلانية العلمية، وهو ما يعرف في بعض أدبيات فلسفة العلم بأنه منطق المعرفة العلمية، حيث البحث في معايير الموضوعية والعقلانية والمنهج الجيد، والمقولات الجوهرية في منطق العلـم مثل قيم الصـدق والبساطة والمواءمـة التجريبية والتسـاوق. والذي حـدث في تطور الإبستمولوجيا أن أتت بعد تقويض أركان الأسسية، **النظرة البنائيـة الاجتماعية** social constructivism التـي تعني إضافة القيم الثقافية والاجتماعية لتقنين العملية المعرفية، فتؤكد تعددية الأنساق المعرفية، وقيمة التعددية الثقافية multiculturalism ودورها في الممارسة العلمية.

وقـد كانـت الوضعيـة المنطقية أهـم نظريـة أسسيـة في الإبستمولوجيا وفلسفـة العلم إبـان النصف الأول مـن القرن العشرين. وكـما أشرنا تمسك الوضعيون بأن أساس معرفتنا نجده في الخبرة الحسية التي يمكن تحليلها تحليلاً

(1) لمزيد من التفاصيل أنظر: آن كد، التعددية الثقافية كفضيلة معرفية للممارسة العلمية، في: نقض مركزية المركز، ج2، ص 208 - 216.

صارماً يستبعد أية عناصر مشكوك فيها أو منحازة. وقد رأينا فيما سبق معيار التحقق وقطب الوضعية المنطقية رودولف كارناب يحاول بناء لغة العلم الموحد، حيث حمل هامش (رقم 27) إشارة إلى كتابه «التركيب المنطقي للغة The Logical Syntax of Language». وكان قد أخرج في العام 1928 كتابه «البناء المنطقي للعالم The Logical Construction of the World» حيث يقدم منهجاً للشرعة الوضعية أي لإقامة النظريات العلمية على أساس منطقي هو معطيات الإدراك الحسي التي ترتد إلى ما اسماه «جمل البروتوكول» وهي الوحدات الأولية للأسس التجريبية، لأن الحديث العلمي المشروع يمكن رده إلى حديث عن الخبرات الحسية والبناءات المنطقية من هذه الخبرات كما ينص مبدأ التحقق. ونلاحظ أن خصم كارناب الخصيم كارل بوبر تحدث هو الآخر عن «العبارات الأساسية»[1] التي هي المرتكزات النهائية للاختبار التجريبي، أو بمصطلحاته محاولات تكذيب النظرية.

وتبدو النزعة الأسسية تفسيرا لعقلانية النظريات العلمية، حيث المنهج التجريبي والمنطقي كفيل بتأييد أو دحض الفروض والنظريات العلمية، وليس للقيم الأخلاقية والاجتماعية أن تلعب أي دور في هذا.

وفي أواسط القرن العشرين واجهت نظريات النزعة الأسسية للمعرفة التجريبية صعوبات خطيرة، كشفت عنها بضعة إسهامات في الإبستمولوجيا

(1) Karl R. Popper, Logic of Scientific Discovery, 8th impression, Hutchinson, London, 1976. P. 42 et seq.

وقارن الفصل الثاني من الباب الثالث «العبارات الأساسية»، في: فلسفة كارل بوبر، مرجع مذكور، ص ص377 - 400.

أهمها إسهامات كواين في مقاله الشهير «عقيدتان جازمتان للتجريبية»[1]. هاتان العقيدتان هما، أولاً التمييز القاطع بين العبارات التحليلية والعبارات التركيبية؛ الذي يعني وجود نوعين مختلفين من الجمل، أحدهما تحليلي تكون معاني الكلمات فحسب هي التي تجعل الجملة صادقة أو كاذبة، والنوع الآخر من الجمل تركيبي تعتمد شروط صدقه على الوقائع التجريبية. أما العقيدة الجازمة الثانية فهي الردية reductionism، أي الفكرة القائلة إن النظريات العلمية كالفيزياء يمكن ردها إلى عبارات الملاحظة والمبادئ التي تربط بين تقارير الملاحظة وبين الكيانات النظرية أو القوانين. وهذا بالضبط جوهر فكرة العلم الموحد، وهو مشروع كارناب في كتابيه المذكورين «البناء المنطقي للعالم - 1928» و«التركيب المنطقي للغة - 1934».

معنى هذا أن ثمة مُكوِناً من اللغة (=الأسس المنطقية) ومُكوِناً من الواقع (= الأسس التجريبية) يتكفلان بتحديد صدق الجمل جميعها، ويكون المكون الواقعي صفرياً في الجمل التحليلية. وما فعله كواين أنه قد بيّن عدم وجود طريقة دقيقة لرسم الخط الفاصل بينهما. وبالتالي خلص إلى أن التمييز بين التحليلي والتركيبي في الجمل مقولة ميتافيزيقية اعتقادية.

أما عن العقيدة الجازمة الثانية، أي الردية، فإن كواين يقدم لنقدها أطروحة يتشارك فيها مع بيير دوهيم P.M. Duhem (1861 - 1916) الذي سبقه في طرحها، تعرف باسم أطروحة دوهيم - كوين Duhem - Quine Thesis

(1) W.V. O. Quine, Two Dogmas of Empiricism, In: **From a Logical Point of View.** Cambridge: Harvard University Press, 1980.

صدر هذا المقال الهام أول مرة العام 1953، ثم توالى ظهوره في طبعات مختلفة.

وتعني نظرة كلية لدلالة الخبرة التجريبية؛ وخلاصتها أن أي اختبار أو حكم على قضية لا يخص القضية بمفردها، بل ينطبق على النسق الذي تنتمي إليه القضية بأسره، ولا تؤخذ دلالة التجربة من الجملة أو القضية أو الحد بل من الخبرة ككل، بالتالي لا تنفرد الملاءمة التجريبية بفصل القول في صدق النظرية المطروحة للاختبار. يوضح كواين أن تينك العقيدتين الجازمتين مترابطتان ومتطابقتان في جذورهما، لأن كلتيهما تعتمد على أن صدق العبارة بجملته يقبل التحليل إلى مكون واقعي ومكون لغوي. ولكن في ضوء هذه النظرة الكلية لا تأتينا المعطيات الحسية كمادة خام، بل تأتي محملة بالنظريات والفرضيات. إن تفسير المعطيات على أنها بينة في صالح أو ضد نظرية معينة تتدخل فيه بعض الفرضيات الكائنة في خلفيات الممارسة العلمية. وتفسير الخبرة بشكل عام يتأتى في ضوء النسق المعرفي المعمول به ككل. وعلى هذا، لا خبرة منفردة تقدم في حد ذاتها تقريراً ضد نظرية أو في صالحها من دون كل أنماط الفرضيات في خلفياتنا، التي تتضمن القيم، بعضها قيم نظرية مثل البساطة والتساوق يتمسك بها العلماء عن وعي يزيد أو يقل، وبعضها قيم تتوارى عن أعين العلماء.

هكذا لم تعد الأسسية كافية للإحاطة بالمعرفة العلمية وكيفية تشكيلها وتبريرها، ولا بد أن تتكامل معها مقاربات أخرى، تهتم بها فلسفة العلم بعد - الوضعية، تحيط بتلك الخلفيات وما تضمه من قيم وفرضيات شكلتها الثقافة وتساعد العلماء في تحديد طرق جمعهم وتأويلهم الدليل وتقويم النظريات فتساهم في تحديد النشاط المعرفي. وتحاول الإبستمولوجيا بعد - الأسسية، ومن أبرز مذاهبها البنائية الاجتماعية، أن تبرر الثقة في ذلك

كمصـدر للمعرفة. تـرى البنائيـة الاجتماعيـة أن المعرفـة في جوهرها بناء اجتماعـي؛ لأن إنتاج المعرفة محكوم بمحكات اجتماعية لها ما يبررها داخل المجتمـع العلمي أو مجتمـع العارفين، وقد لايمكن تبريرهـا خارجه، وبالتالي المعرفـة نسبوية، أي بالنسبة للمجتمع الذي أُنتجـت وأُجيزت فيه. والمعرفة العلميـة أيضاً هكذا أي بالنسبة لمعتقدات المجتمع العلمي، التي هي بدورها متأثرة بالمجتمع الأوسع.[1] العلم محكوم بمحكات المجتمع العلمي أو نموذجه الإرشـادي، فـلا يكون الحكـم عـلى النظرية العلميـة إلا بالنسبـة لإطارها وعصرهـا ونموذجـه. وتلك هـي النسبوية التـي أكدها فييرآبنـد في فلسفته للعلـم. لا تتخلى هذه الاتجاهات عن مطلـب الموضوعية، على أن الموضوعية الحقيقية - أو «الموضوعية القوية»[2] بتعبير ساندرا هاردنج - تقتضي أن نأخذ

---

(1) المصدر السابق، ص 217. وانظر:

Helen Longino, **Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry.** Princeton: Princeton University Press. 1990.

وتؤكد لنجينو (في ص 187 من كتابها هذا) أن الطريق لا يمر من الحجة إلى القضية المثبتة مقتصرا على هذا اقتصارا، بل هناك عومل في الخلفية، وأن الخاصة الاجتماعية للمعرفة العلمية تكفل لها الموضوعية. وتأكيدا لتكامل العقلاني والاجتماعي في تفسير طبيعة العلم والمعرفة العلمية أخرجت فيما بعد كتابها:

----- ,**The Fate of Knowledge**, Princeton: Princeton University Press. 2002.

وقارن:

Miriam Solomon, **Social Empiricism**, Bradford Books, Massachusetts, 2001.

وهي تؤكد الأطروحة نفسها من زاوية مختلفة، وفي ص 143 - 144تناقش لنجينو.

(2) اهتمت هاردنج بتقديم مفهوم «الموضوعية القوية» التي تأخذ في اعتبارها دور الذات العارفة، وأيضا وضع الأقليات والمهمشين، وذلك وعالجته في أكثر من موضع في كتاباتها الغزيرة خصوصا فصل بعنوان «استعادة مصادر معرفية: الموضوعية القوية»، في المرجع المذكور: Sandra Harding, Is Science Multicultural?, pp 124 - 145.=

بعين الاعتبار العوامل التاريخية والمجتمعيـة والحضارية والتعددية الثقافية بما تحمله من قيم. «إن التحرر من القيم لا يجعل العلم موضوعيا أبداً، بل كلما كان العلم محملاً بالقيم، كلما كان أكثر موضوعية.»[1]

لقـد انتهى العصر الوضعي والنموذج الغـربي الأوحد الذي هو بحذافيره مطلـق العقل العلمي. ومع هذا لايزال البعض منا غارقين فيه حتى الثمالة، لا باعتباره مناهج بحثية قابلة للمراجعة والتطوير، بل باعتباره مسلمات العقل العلمـي، افتتانـا بالتجربة الرائعة للحداثة الغربية حتـى رأوها حلا جاهزا غير آبهـين بخصوصياتها ولا بما أسفرت عنه موجـات مراجعاتها من زعزعة المـادي والعلـماني واللاقيمي، والخـروج إلى فضاء التعدديـة الثقافية وتعدد المنظورات والتوجهات النظرية. فهل تفيد إشارة حسن حنفي البارعة إلى أن صاعـد الأندلسي في «طبقات الأمم» وأيضا ابن مسكويه في «تجارب الأمم» حرصا على التعددية و إعطاء كل شـعب حقه والاعتراف بدوره في الحضارة البشريـة العامة دون ما استثنـاء أو إثرة،[2] أو إعـلان منظمة الأمم المتحدة للتربيـة والعلوم والثقافـة (اليونيسكو) في مؤتمرها المنعقـد بتاريخ 4 نوفمبر 1966، الـذي تنـص مادتـه الأولى على أن «لكـل ثقافة كرامـة وقيمة يجب احترامها والمحافظة عليها، ومن حق كل شعب ومن واجبه أن ينمي ثقافته،

= قارن: Richard Bernstein, **Beyond Objectivism and Relativism**, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983.

(1) Sandra Harding, **The Science Question in Feminism**, Cornell University Press, Ithaca & London, 1986. p 27.

(2) د.حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع**، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة 2000. المجلد الأول، الجزء الأول، ص27.

وأن جميـع الثقافـات بما فيها من تنـوع وخصب، وبما بينها مـن تباين وتأثير متبادل، تشكل جزءا من التراث الذي يشترك في ملكيته البشر جميعا»؟!

وعلى أية حال، الذي يعنينا الآن أن **أسفرت العناية الفلسفية بمنطق التقدم العلمي** وبدفعه عن الترحيب بالتعددية المنهجية والنماذج القياسية الإرشادية المتتابعـة والمتقابلة والمتحاورة. فهل نواصل الركون والسكون، والتواني عن الإسهـام في هذا المعمعان الظافـر؟ أم تشرئب أنظارنا صوب إسهام ثقافتنا في فاعلية علمية خلاقة ومنتجة في إطار نموذج إرشادي علمي ينبع من معالم في واقعنا الثقافي.. أي ينبع من منهجية إسلامية؟ وما هي ممكنات هذا الطرح؟

❑❑❑

الفصل الثاني

المنهجية العلمية في الإطار الإسلامي
الفحوى والدور

ننشد مجتمعا فعالا من العلماء، عساه أن يكون قادراً على الانتقال بمشاركاتنا العلمية من الاقتصار على استهلاك العلم ونقله إلى إنتاج العلم والإبداع فيه. فليس المقصود أن يرتهن الفعل المعرفي بالموقع الإسلامي والعقائد الإسلامية، بل المقصود تفعيلهما للانطلاق وتحقيق العالمية والإنجاز، والتشارك مع الآخرين الفاعلين في ملحمة التقدم العلمي.

من ناحية تشتبك قضية توطين المنهجية العلمية بالإسلام من حيث هو واقع أنثروبولوجي معيش، ودائرة حضارية لها موقعها الذي يتوسط خريطة العالم الثقافية، ومن الناحية الأخرى اختلف الإسلام عن الأديان الأخرى في أن جوهره ليس عقائد لاهوتية مفارقة بل منظومة قيمية وهوية فاعلة تميزت بتأثير حاسم في محيطها الحضاري. فلم يكن عقيدة دينية فحسب بل أيضاً حضارة وثقافة توالت قدما في صيرورة التاريخ نحو الصعود والتألق المشهود، ثم الهبوط الذي بدأ بغزو التتار لحاضرة الدولة الإسلامية بغداد، وتوالت أشكال

شتى من الغزو والاستلاب، وبلغ نموذجها المعرفي والحضاري هرما وشيخوخة وقبع في أغوار التاريخ منذ القرن الثاني عشر الميلادي. ويتجلى العزم للعود إلى مدارج الصعود. وفي سياق هذا العزم ومن أجل تمكينه وتوجيهه وتفعيله يتقدم الوعي المنهجي وحديث المنهجية العلمية الخاصة بالإطار الإسلامي.

المنهجية من المداخل الإسلامية، **بالمفهوم الشامل للمنهجية**، تحمل فلسفة كامنة وراء الفكر العلمي المنتج والبحوث العلمية، أو ما قبل مناهجها، مثلما تمتلك قيما وعناصر موجهة للبحث العلمي في حضارتنا، ومساهمة في تحديد غاياته. ويُناط بها دور في رأب الصدع بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والحداثة، بين الماضي والمستقبل، بين الإنساني والطبيعي، بين القيمي والعقلي، بين الدين والعلم. إنها سبيل لتوطين الظاهرة العلمية وتأطيرها ومأسستها في العالم الإسلامي تحديداً، تستطيع استقطاب عناصر جوهرية تداركتها فلسفة العلم في تطوراتها التي أشرنا إليها، أي تستقطب عناصر ثقافة المجتمع وقيمه وسمات رؤيته الحضارية والكونية فتحمل عناصر تَمَيزِه وخصوصيته، ومرتكزه العقائدي ورصيده الإيماني.

ولئن كانت مهمة العلم هي «قراءة كتاب الطبيعة»، وكان التسليم بالكتاب المنزل.. القرآن الكريم هو المعلم المميز للعالم الإسلامي من حيث هو إسلامي، فإنه يمكن اعتبار القراءتين: قراءة كتاب الطبيعة وقراءة الكتاب المنزل منطلق المنهجية الإسلامية، مقابل القراءة الواحدة التي هي منطلق المنهجية الغربية، ومَعلم الحضارة الغربية.

أدت سيادة الكتاب المقدس على أجواء أوروبا القروسطية إلى تنحية الطبيعة وتنحية البحث فيها. وكانت الحداثة الأوربية قطيعة مع الكتاب

المقدس و إقصائه تماما عن النضال العقلي والمعرفي فيما سمي بالعلمانية، واستبدال الطبيعة به كمصدر للمعرفة.[1] ربما كان الكتاب المقدس بعقائده اللاهوتية المسيحية المجافية للطبيعة والتي ترى الطبيعة مصدر الأثم والدنس والخطيئة، وربما كانت غربة الدين عن الغرب أصلا، حتى رآه البعض منهم فكرا مستوردا - إن جاز التعبير - فكانت العصور القروسطية الدينية المظلمة فاصلا غريبا ومغتربا في تاريخ الثقافة الغربية. أيا كان التفسير، يشهد تاريخ العقل الغربي على أن بنية الحضارة الغربية وطبيعة كتابها المقدس جعلاها دائما بإزاء خيار استبعادي: إما.. أو، إما قراءة الكتاب المقدس و إما قراءة كتاب الطبيعة، الواحدة منهما تستبعد الأخرى، فكان الانتقال من قراءة لكتاب واحد: الكتاب المقدس، إلى قراءة لكتاب واحد: الطبيعة هو عنوان الحضارة الغربية وعنوان الحداثة والعصر الحديث. الجمع بين القراءتين هنالك مستحيل منطقيا، أو على الأقل لم يحدث. ثمة صراع بين القراءتين، تفوز واحدة وتستبعد الأخرى.

في قصة نجاح العلم الغربي، التي بدأت في إيطاليا ثم انتقلت إلى غرب أوروبا ووسطها وبلغت درجة مبهرة من النضج والاكتمال مع نظرية نيوتن

---

(1) هذه أطروحة معروفة وتواتر الحديث فيها كثيرا، ومع هذا يمكن الرجوع إلى مزيد من التفاصيل، مثلا، في:

- R.G. Collingwood, The Idea of Nature, Clarendon Press, Oxford, 1945.
- E.A. Burtt, The Metaphysical Foundations of Modern Science, Routledge & Kegan Paul, London, 1980.

وأيضاً: فرانكلين ل. باومر، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث: الاتصال والتغير في الأفكار، الجزء الأول (القرن السابع عشر)، ترجمة د.أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1988.

وما تلاهـا، لم يكن العلم الحديث في بداياتـه الأوروبية يتفتح كالزهر، بل كان ينبجس كالدم، ومعلوم تماما تفاصيل الصراع الدامي بينه وبين السلطة المعرفيـة. وكانت آنذاك لا تزال في يد رجال الكنيسة بكهنوتهم الثقيل الذي لا تعرفـه الحضـارة الإسلاميـة. وعلى مشـارف العصر الحديث اشـتعلت في أوروبا المواجهـات الدامية بين رجال العلم ورجـال الكنيسة ذوي السلطة المعرفية آنذاك، ولكي يستطيع رجال العلم احتلال مواقع معرفية والاستقلال بنشاطهـم، أصر العلماء على أنهـم هم الآخرون أقدر البـشر طراً على قراءة كتـاب آخـر لا يقل عـن الأناجيل عظمـة ولا دلالة على قـدرة الرب وبديع صنعـه، إنه كتـاب الطبيعة المجيـد. وأصبح تعبـير (قراءة كتـاب الطبيعة المجيد) شـائعاً في تلك المرحلة للدلالة على نشـاط العلماء. خصوصا بعد أن استعملـه جاليليو (1564 - 1642) قائلاً إنه مكتوب بلغة الرياضيات، وهذه فكرة فيثاغوريـة إفلاطونية قديمة، لكنها مع جاليليـو أصبحت أساس علم طبيعـي ناضـج وواعد. استطاع العلـماء في النهاية الاستقـلال عن الكنيسة وعـن قراءة الكتاب المقدس، وانتزاع السلطة المعرفية تماما من يد الكهنوت الكنـسي. ووصل الإقصـاء للبعد الديني ولـدور الكتاب المقـدس إلى غايته والقطيعـة النهائيـة معه بمجيء عـصر التنوير. إنه استبـدال كتاب بكتاب وقراءة بقراءة، اكتفاء بقراءة واحدة ووحيدة.

وفي مقابـل هـذه التفاضليـة نجد فاتحـة المنهجية المعاصرة مـن المداخل الإسلامية تكاملية، فهي الجمع بـين القراءتين، قراءة الكتاب المنزل وقراءة كتاب الطبيعـة. إن القرآن لا يجافي الطبيعة، وليـس من الضروري المصادرة عـلى تنحيتـه، ولا تُطـرح في العـالم الإسلامـي مفاضلة بين الطرفـين أو بين

الكتابين أو بـين القرآتين. وفي مرحلتنا الراهنـة بشكل عام حيث أصبحت آليات القراءة والفهم والتأويل من أعقد وأخصب المهام التي يقوم بها العقل البـشري، سيطرح الجمع بـين القراءتين قواعـده وإشـكاليته وآلياته، ومن أصولـه «أن نقرأ الجزئي ضمن الـكلي، أو نحول الكلي إلى إجرائي، أو نسكن الإجـرائي في الـكلي»[1]، وسواها من آليات يسفر عنهـا النظر وتتطور بفعل الممارسة. وكما يقول عبد الحميد أبو سليمان، لم يكن القرآن الحكيم خطاب خـوارق وإعجـازات بقدر مـا هو خطاب كتـاب وقراءة، وتفكـر وتدبر، وخطاب عقل وحجة وإقناع وهداية، بعبارة أخرى هو خطاب رؤية كونية وحضاريـة مواتية تماما لانبثاق منهاج ومنهجية، خليقة بتوليد فكر إسلامي واقعي علمي وبحث منجز فعَّـال في مختلف المجالات. وهكذا يكون الذكر والفرقان والهدى.[2]

القـرآن بيان وخطاب. البيان يحمـل رسالة، لكنها تأتت في سياق خطابي. الخطـاب فاعلية مستمرة، تواصل وديمومة، تستدعي استجابة من المخاطَب. وكما تؤكد منى أبو الفضل، من الضروري استحضار حيوية الخطاب القرآني

---

(1) د.سيف الدين عبد الفتاح، المنهجية وأدواتها من منظور إسلامي، في: المنهجية الإسلامية، الجزء الثاني، م.س.، ص ص 639 - 747. ص 646.

(2) تجدر الإشارة إلى أن عبد الحميد أبو سليمان برفقة طه جابر العلواني وإسماعيل الفاروقي، من مؤسسي المعهد العالمي للفكر الإسلامي في فرجينيا، وفروعه العديدة في العواصم المختلفة. وهنا نجد **قضية القراءتين**، من الناحية المعرفية، هي القضية الأم التي يجدون بشأنها، لاسيما من ناحية العناية البالغة بقضية المنهجية التي أخرجوا فيها حصادا طيبا ووافرا شهد إنجازات علمية رصينة حقا، أضاءت الطريق، من قبيل المرجع المذكور في الهامش السابق «المنهجية الإسلامية»، وسواه.

التي تأتت بأساليب عديدة من قبيل استخدام صيغة المضارع وأساليب النداء، وهو قوة فاعلة في واقع المدركات المعاصرة التي تتفاوت في هذا من حيث تتفاوت القدرة على استيعاب أبعاد النظرة الكلية، وذو أبعاد توجيهية اعتقادية وعملية فيمكن لهذا المصدر المُنشئ «أن يكون له دلالات عملية ونحن نترسم خطى منهجية بديلة».[1] بقراءة القرآن الكريم في كليته، وبالتأكيد على الصيرورة والتفاعل والمنطق التاريخي للمتغيرات نستطيع أن ندخل إلى قراءة الكتاب المنزل أو الوحي المسطور بمنهجية واضحة، ونخرج منها إلى منهجية أوضح لقراءة الوحي المنظور أي العالم الذي نحيا فيه ونريده موضوعا للبحث والعلم والمعرفة، نشدانا للتقدم والتمكين في الأرض. ولا شيء يلزمنا بشريعة الغرب التي تحكم بإقصاء العوامل الدينية اكتفاء بقراءة واحدة. الإطار الإسلامي يحمل إيجابيات يمكن تفعيلها.

❑❑❑

وننتقل إلى المرتكز الإسلامي الأول وهو عقيدة **التوحيد**: وحدة الخالق ووحدة الخلق ووحدة المعرفة. إن التوحيد دعامة الإسلام الكبرى التي يقوم عليها الدين، كأصل وكفروع، ككل وكأجزاء.

لقد انطلقت المنهجية الغربية الوضعية، منهجية القراءة الوحيدة لكتاب الطبيعة فقط، من مبدأ ميتافيزيقي عميق وضروري لكي يكون العلم ممكناً، مفاده أن هذا الكون الذي نحيا فيه - عالم الشهادة بالتعبير الإسلامي، ليس

(1) د. منى أبو الفضل ود. طه جابر العلواني، **نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية**، دار السلام، القاهرة، 2009، ص 86.

كايـوس chaos بـل هــو كوزمـوس cosmos، أي ليس هاوية مـن الفوضى والعـماء بل هو عـالم منتظم مطرد وبالتالي قابل للفهـم العلمي. ولو لم يكن الكون كوزموس لما كان قابـلا لممارسة البحث العلمي ومحاولة الوصول إلى نسق القوانين الحاكمة إياه، بل لما كان قابلا لممارسة تجربة الحياة أصلا. تسلم المنهجيـة الغربية بهذا المبدأ كمبدأ ميتافيزيقي أو أنطولوجي فقط لا علاقة لـه بالقيم أو المعايير. وتوطن هذا الفصل بين المعرفي والقيمي في الغرب بفعل العقيدة المسيحية التي حكمت إطاره الثقافي في العصر الوسيط، لتُحمل القيم عـلى أساس من الخـوارق ومناقضة القانون الطبيعي، فضـلا عن اعتبار عالم الطبيعـة هو عالم السقـوط والخطيئة. عضد هذا من وضـع المنظور الديني كمضاد للمنظور العلمي، واستقـراء الطبيعة كطريق مناوئ لطريق قراءة الكتاب المقدس.

فكـان أن قام العلم الطبيعي في العالم الغـربي على أساس تنحية الكتاب المقـدس جانبـا والاقتصار عـلى قراءة كتـاب الطبيعة فقـط. والخلاصة أن انطلقـت إمكانيـة العلـم في المنهجية الغربية مـن مبـدأ ميتافيزيقي: العالم كوزموس، وهو مبدأ أنطولوجي خالص مجرد من القيم والمعايير، فكان الخلل الـذي تحاول فلسفة العلوم الراهنة تجاوره حين تعنى بالإطار الثقافي للظاهرة العلمية وبأخلاقيات العلم وقيمه إلى آخر ما ذكرناه.

التوحيد كمرتكـز منهجي يختصر الطريق ويأتينـا بالحسنين. فهو مبدأ نظاميـة الكـون، ومبـدأ الأخلاقيات معـا. وليس هـذا خلط بـين الطبيعي واللاهـوتي بقدر ما هو ربط - أصبح منشودا الآن - بين المعرفي والقيمي. إن التوحيـد يصادر قبلا على أن الكون منظومـة ونسق ونظام، محكوم بسنن أو

قوانين. الطبيعة في الإسلام ليست مقترنة بالسقوط والخطيئة، بل هي «العالَم» أي العلامة الدالة على وجود الله. كان المتكلمون هم أول من استخدم لفظة 'العــالَم' من أجل هذا الغرض، ولا غــرو فعلم الكلام هو علم التوحيد. «إنما سمــي (العَلَم) عَلَــم لأنه علامة منصوبة على وجود صاحــب العلم. فكذلك (العَالَم) بجواهــره وأعراضه، وأجزائه وأبعاضه دلالة دالة على وجود الرب سبحانه وتعالى»[1]. كلمة (عالَم) مشتقة أصلا من العلَم والعلامة، وفي أصلها اللغوي البعيد من الحسي: العُلام أي الحناء لما يترك من أثر باللون. والعلامة ما تترك في الشيء مما يعرف به. ومن هذا العَلَم: لما يُعرف به الشيء أو الشخص، كعلم الطريق، وعلم الجيش (الراية)، وسُمي الجبل علما لذلك. ومنه: علمت الــشيء أي عرفت علامته وما يميــزه، ونقيضه الجهل. وتكون بعد ذلك المعاني الخاصــة والاصطلاحية للعلم. ولم ترد لفظة العــالم في القرآن الكريم أبداً. وردت فقط في صيغة الجمع: العالمين - ربما على سبيل التأكيد - ثلاثا وسبعين مرة. هــذا غير (العالِمين - بكسر اللام)، من العلــم بالشيء التي وردت ثلاث مــرات.[2] وردت مشتقات الجذر «علــم» في أكثر من سبعمائة وخمسين آية. وهــا هي نفحــة كلامية تكشف عــن عبقرية اللغــة العربية، حيــث **العلم والعــالم** مردودان لنفس الأصــل اللغوي، ومن المرتكــز التوحيدي يمكن أن تعمل المنهجية الإسلامية عــلى استثمارها لتوطين المنهج العلمي التجريبي في عالمنــا. علم الــكلام هو علم العقائد وعلم التوحيــد، دفعت قراءته للكتاب

(1) أمين الخولي (مُعد)، **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، الجزء الرابع، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1968. ص 240 - 241.

(2) المرجع السابق، ص 248، 245. وراجع: يمنى طريف الخولي، **الطبيعيات في علم الكلام**: من الماضي إلى المستقبل، ط3، دار رؤية، 2010. ص 78 - 79.

المنـزل إلى النظر في كتاب الطبيعة ووضع عنوان لهذا الكتاب هو «العالم». إنه التأكيد على أن الحضارة الإسلامية هي حضارة القراءتين: القرآن والعالم الطبيعي، في مقابل الحضارة الغربيـة حضارة القراءة الواحدة والمفاضلة بين طرفين يستبعد أحدهما الآخر.

التوحيـد مبـدأ يضفي عـلى الكون نظاميتـه التي تجعل العلـم التجريبي ممكنـا، وتجعل إعمال العقل أمرا واعداً. يؤدي الإيمان بوحدانية الله واتساق وشمول واستمرار القانون الطبيعي إلى إمكانية العلم.

ليس التوحيـد مبدأ ميتافيزيقيا فحسب يضفي عـلى الكون نظاميته، بل هو أيضاً وقبلاً مبدأ قيمي يضفي على البحث العلمي - وعلى سواه - أخلاقيات ومعايـير. وحين يضفـي التوحيد على الكون نظاميته، يحـدد للمسلم ماهيته ودوره وقيمه، وشبكة العلاقات مع الكون والحياة والزمان.

لعل التوحيد في جوهره هو الإيمان الخالص، على أن آيات القرآن الكريم تربط ربطا عبقرياً بين **الإيمان والعمل**، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ خَيۡرُ ٱلۡبَرِيَّةِ﴾ [البينـة: 7] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمۡ أَجۡرٌ﴾ [فصلت: 8]، ﴿وَٱلۡعَصۡرِ ١ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ﴾ [العـصر: 1 - 3]. إن العمل ثمـرة لعقيدة التوحيد، وليكن عـلى رأسه العمل المعـرفي أو الجهاد في البحث العلمي.

وفي هـذا الإطار الإسلامي يحـق اعتبار مفهـوم التوحيد بمثابـة النواة التـي تنتظم حولهـا سائر المفاهيـم الأخـرى في منظومة المفاهيـم والقيم

الإسلاميــة المنهجية. تستتبع عقيــدة التوحيد الضوابــط والموجهات التي يمكــن اعتبارها مقاصــد المنهجية الإسلاميــة، وفي مقدمتهــا **الاستخلاف والتزكية والعمــران**... تقوم بين أطرافها علاقــات تبادلية، وتحمل جميعها طابع الإسلام ذاته من حيث هو دين الفطرة والبداهة. وإذا كان التوحيد في جوهره هــو الرؤية الإسلامية للوجود وللإلــه المدبر للكون، فإن هذه القيم الثلاث إطار الرؤية الإسلامية للإنسان ودوره في هذا الكون؛ فتمثل جميعها إطــارا نسقيا لمنظومة من القيم كفيلــة بتوجيه الجهد العقلي المسلم وترشــيد البحث العلمي من حيــث هو عمل وفاعليــة إنسانية منتجة، إنها «منظومــة مقاصديــة كاملــة يمكن الاستنــاد إليها لتصحيح مســار العلوم النقلية، إضافــة إلى العلوم الإنسانية والاجتماعيــة، وتسديد مسيرة العلوم الطبيعيــة باتجاه الغائية والقيــم والمقاصد، لتحقيق غايــة الحق من الخلق، والنأي بها عن العدمية والعبثية»[1].

الاستخــلاف يعني قدرة الإنســان على التصرف في عالمــه الدنيوي[2]، وما يستتبعــه هذا من مسئولية حمل أمانة التصرف، وهــي مسئولية تقتضي العدل والاعتــدال، وتجعل الإنسان فــردا ومجتمعا وجنسا يتمتــع بالروح وبالضمير

(1) د. منى أبو الفضل ود. طه جابر العلواني، نحو إعادة بناء علوم الأمة، ص 18.

(2) من أجل قيمة الاستخلاف وتفعيلها بأبعادها أنشأت الجامعة الإسلامية بماليزيا معهد أبحاث «خليفة» أو الاستخلاف، من إصداراته هذا الكتاب الصغير المتسم بالبساطة والعمق والعذوبة، وكان في أصله محاضرة ألقيت على المتدربين:
Prof. Dr Muhammad al'Mahdi, On Being Khalifah of Allah, Khalifah Serious No. 2, «Toward a fully and Truly Islamic World, The Khalifa Institute, Kuala Lampur, 2004.

الإنساني وبالنفس اللوامة وبنـزعة طلب العلم وطلب المعرفة. الاستخلاف طبـع و إرادة تحمل تكريما للإنسان، وهـو جوهر الحياة الإنسانية وغايتها في العمل الخـيّر وفي الإبداع وفي الإعمار.[1] إن الاستخـلاف هو الحضارة، هو الوعي والحضور الإعماري، مرتكز مسئولية الإنسان ودوره في هذا الوجود، ومنزلـة للإنسـان تحديدا لوضعـه في المنظومة الكونية الشاملـة، تجعله أرقى الكائنات لأنه وحـده المستخلف، يتميز عنها جميعا بالعقل والعلم والنشاط المعرفي وبناء الحضارة الإنسانية.

والاستخـلاف في النهايـة يعـني أداء الأمانـة المنوطـة بالإنسـان والقيام بواجـب العمـران. و**العمران** بدوره لا يعدو أن يكـون توظيف الطاقات في إعمار الأرض والارتقاء بحياة البشر و إثرائها و إعلاء شـأن حضارة الإنسان، باختصار تزكيتها، من حيث أن **التزكية** هي التطهير والترقية والتنمية للنفس وللواقـع وللعلاقـات الاجتماعية، وهذا هـدف العمـران ووسيلته. ولايعدو أن يكـون تطويرا للهدف المجمع عليه من كـل الأطراف، شرقية وغربية، إسلاميـة وغير إسلاميـة، أي **التنميـة**. والتنميـة في هذا المنظـور الإسلامي التكاملي تغـدو أكثر من مجرد تصاعد في الأرقام والمعدلات. ولابد أن نهدف إلى التوظيـف المنهاجـي لقيمة التزكيـة، مما يجعلها ضوابـط موجهة لمسالك الباحثـين والدارسين، وهذا يحول دون أن تظـل مسألة مشاعر إيمانية فردية، بل تغدو عنصرا فعالا يتدخل في خطة العمل.. في منظومة المنهج، لكي يوظف الباحـث «طاقاته العلمية والعملية في إعـمار الأرض، وترقية الحياة البشرية

(1) د. عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الحضارية الكونية الإسلامية، في: المنهجية الإسلامية، ج1، م. س.، ص 212 - 213.

عليهـا، وهو بذلك يحقـق مقصد التزكية: تطهيرا وتنميـة»[1]، مما يبدو بمثابة هدف مثالي للبحث العلمي.

والخلاصة أن التوحيد منطلق قيـم منهجية لتقويم جهود البحث العلمي والعطـاء العقلي للأمة الإسلامية، والهدف المرتجى من هذا جميعه، من حيث أن العـالِمِ إمام مـن أئمة أداء أمانـة الاستخلاف، والاضطـلاع بمهام عمران الأرض وصون قيمة الحياة فيها، أو بالأحرى تزكيتها. وبهذه المنظومة القيمية تتمايز المنهجية الإسلامية عن سواها من منهجيات علمية.

❒❒❒

(1) انظر: فتحي حسن ملكاوي، التزكية في منظومة القيم الحاكمة، في: مجلة المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، العدد 57، 2009 م / 1430 هـ. ص ص 5 - 12.

الفصل الثالث

توطين المنهج.. توطين العلم

في كل المتغيرات يظل المنهج آية وغاية، آية العلم والعلم آيته. فما خطب المنهج ذاته؟ أجل لابد من إرهاف السمع للدرس الغربي الثمين في مضمار المنهج العلمي الحديث واستيعابه جيدا، وطبعا استيعاب حصائله من قوانين ونظريات علمية في التخصص المعني، ومن البديهي أن هذا عماد أي نموذج إرشادي علمي. ولكن لكي يكون النموذج الذي يستوعب هذه الحصائل المعاصرة إسلاميا كفيلا بتوطين العلم في العالم الإسلامي، نطرح السؤال: **هل المنهج ذاته أصلا غريب عنا وسلعة مستوردة من الغرب؟** أم أن الأمر يتطلب تطويرا وتنمية لممكنات متوطنة، مطروحة وماثلة؟

ولكي نرجح البديل الثاني نطرح حجيته عن طريق تفصيل مفهوم المنهج ووضعه في الثقافة الإسلامية. وأولى دعوانا أن «المنهج» لفظ قرآني ومصطلح تراثي، وهذا ما يمكن تفعيله في توطين المنهجية العلمية تحديدا.

«المنهج» في اللغة العربية هو الطريق الواضح المستقيم الذي يفضي

بصحيح السير فيه إلى غاية مقصودة[1]، بسهولة ويسر. ومن هذا الأصل جري استعمال لفظة المنهج لتعني بوجه عام «وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة»[2]. نهج نهجا تعني اتخذ منهاجا أو طريقا للوصول إلى غاية.[3] ومن عبقرية اللغة العربية نجد اللفظة «نَهَجَ» أي تلاحقت أنفاسه من سرعة الحركة لوضوح الطريق ويسره (ومن هذا الأصل تستعمل اللفظة أيضا على عمومها، فيقال نهج من السمنة، أومن سواها). هكذا تتضمن أصول اللفظة: الإسراع في السير في الطريق لوضوحه، أو في إنجاز العمل لوضوح طريقته. ويأتي أصل هذه الألفاظ لغةً من الجذر نَهَجَ وأَنْهَجَ، ونهج الطريق نهوجا بمعنى وضح واستبان وصار نهجاً واضحاً بيّناً، ونهجته وأنهجته أوضحته، وأيضاً سلكته. الطرق الناهجة هي الطرق الواضحة. النهج والمنهج: الطريق المستقيم، والمنهاج: الطريق المستمر.[4]

وفي القرآن الكريم ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ﴾ [المائدة: 48]. ولما كان المنهج هو الطريق والطريقة، فإنه بهذا أكثر ظهورا، إذ ورد في القرآن الكريم لفظ الطريق والطريقة وأيضا السبيل والصراط،

(1) د. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1973. ص 21. ولمزيد من التفاصيل انظر: يمنى طريف الخولي، **محاضرات في منهج العلم**، دار الثقافة لعربية، القاهرة. 2003. ص 18 وما بعدها. وقارن: يمنى طريف الخولي، **مفهوم المنهج**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2015..

(2) **مجمع اللغة العربية**، المعجم الفلسفي، المطابع الأميرية، القاهرة، 1979. ص195.

(3) د. منى أبو الفضل ود. طه جابر العلواني، نحو إعادة بناء علوم الأمة، م. س.، ص69.

(4) د. فتحي ملكاوي، المنهاج والمنهجية، م.س، ص 35 - 36.

عشرات المـرات. «والمؤمنون يدعون الله أن يهديهـم الصراط المستقيم، صراط الذيـن أنعـم عليهم فاهتـدوا إلى الطريق، غير المغضـوب عليهم، الذين عرفوا الطريق وتنكبوه، ولا الضالين الذين ضلوا وتاهوا فلم يعرفوا الطريـق.»[1] الضلال يحمل الزلل المنطقي والزلل الأخلاقي معاً، ربطا بين المعرفي والقيمي.

و«السُنة» أيضا لفـظ قرآني تبوأ موقعا فريدا في الدين الإسلامي وفي الـتراث لارتباطـه بالطريق النبوي، وهـو الآخر يعـني في أصله اللغوي الطريـق، والسنن هي الطرائق، وهي مصـدر التجربة والعبرة، وبالتالي يقـترب في دلالاته من لفظـة المنهاج. والخلاصة أن ثمـة دلالات مشتركة في ألفـاظ المنهـج والمنهـاج والطريـق والسبيـل والـصراط والسنة.[2] جميعهـا تشـير إلى طريق مستقيم واضـح ميسر لسعي الإنســان ليبلغ به غاية مقصودة، تقع في مستويات مختلفة تبعا للمقاصد المختلفة ومساعي الإنسان الشتى نحو الغاية النهائية وهي حسن المآل، في الدنيا وفي الآخرة. وتظل «قيمة المنهاج هي اتخاذه طريقا إلى المقصد، والحركة في اتجاه ذلك المقصد».[3]

وفضـلاً عن هذا يحفـل القرآن، كما أشـار طـه جابر العلـواني، بألفاظ منهجيـة في المقـام الأول، لا تنفصل عن نمـط ومهام وسبـل التفكير العلمي

(1) د. فتحي ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن - فرجينيا، 2011. ص 69.
(2) نفسه، ص 69 - 70.
(3) نفسه، ص 71.

المنتج، من قبيل: التعقل - التفكر - التفقه - التبصر - الاعتبار - التدبر - النظر - التذكر.... ولكن مقصدنا الآن لفظة «المنهج» تحديدا وتعييناً.

❑❑❑

إن المنهج هو الطريق والطريقة.. الأسلوب والوتيرة..الديدن والسبيل.. المسار والشرعة.. الطبع والناموس...... وفي تطوراته اللاحقة صار يُراد به تجسيد **أسلوب للتفكير السديد منظم ومثمر**، ملتزم بالانتقال من المشكلة إلى حلها ومن مقدمات البحث إلى غايته... وبات «منهج البحث» هو الاستعمال الأكثر للفظة المنهج في سياق اللغة التداولية المعاصرة في خطابها المعرفي.

منهج البحث منجم أو مناجم نستخرج منها فرائد العلم والمعرفة.. هو إستراتيجيات العمل العقلي وأركانه وأداته الكبرى، القوة الحقيقية والمجد الحقيقي للإنسان الذي جعله قادرا على أداء أمانة الاستخلاف والعمران والتزكية في أنضر صورها، وجعله تاج الخليقة وبطل الرواية الكونية. فهل لحكمته سبحانه أن ورد الجذر «نهج» في القرآن الكريم مرة واحدة وورد الجذر «بحث» أيضا مرة واحدة، **وكلاهما في سورة واحدة** هي سورة المائدة؟! رأينا «المنهج» في الآية 48، ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48]، وفي الآية 31 ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾. وفي «المعجم الوجيز»: بحث عن الشيء أي طلبه وفتش عنه أو سأل عنه واستقصى، وبحث أمره واجتهد ليعرفه.

لم يغب عن أعلام تراثنا في عصره الذهبي، أن طريق البحث والمعرفة على رأس سائر الطرق طرا، فورد المنهج كمصطلح يفيد طريق البحث

والنظر والعمل. ووردت لفظة 'المنهج' في تراثنا بالمعنى الذي يفيد دلالتها كمصطلح، وجاءت في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي لتعني: «ما يكون في حد ذاته آلة لتحصيل غيره، لابد أن يكون متعلقا بكيفية تحصيله، فهو متعلق بكيفية عمل.»[1]

وتصدر مصطلح المنهج عناوين مصنفات رائدة في تراثنا، ونضرب مثالا بواحد من غلاة العقليين هو ابن رشد وكتابه «مناهج الأدلة في عقائد الملة»، وواحد من غلاة النقليين هو الإمام ابن تيمية لنجد مثلا كتابه «منهج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة القدرية»، وسواهما.[2] وليس الأمر مجرد ورود

(1) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1963. ص 6.

(2) أورد فتحي ملكاوي في كتابه «منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية» قائمة بأهم الكتب العربية التي ورد في عنوانها مصطلح أو لفظة المنهج، نذكر منها: «مناهج لتحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها» لابن سعيد الرجراجي المعروف بابن تامسريت في القرن السابع الهجري، و«معراج المنهاج: شرح منهاج الوصول في علم الأصول للقاضي البيضاوي» في جزءين، و«الكوكب الوهاج لتوضيح المنهاج في شرح درة التاج وعجالة المحتاج» في فقه الطريقة التيجانية تصنيف عبد الكريم بنيس، و«درة التاج في إعراب مشكل المنهاج» للإمام السيوطي المتوفي في القرن العاشر الهجري، وفي الفقه الأباضي «التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم» لعبد العزيز الثميني، وكتاب الإمام النووي «دقائق المنهاج»، و«الابتهاج في شرح المنهاج» لتقي لدين بن السبكي في القرن الثامن الهجري، و«منهاج الطالبين وعمدة المتقين» ليحيي بن شرف النووي، و«الابتهاج في بيان اصطلاح المنهاج» لأحمد بن أبي بكر بن سميط العلوي الحضرمي، و«النهج المسلوك في سياسة الملوك» تأليف عبد الرحمن بن نصر الشيرزي، و«النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى» للنجدي، و«منهاج القاصدين ومفيد الصادقين» لابن الجوزي.

لفظة أو مصطلح، فقد شـهدت الحضـارة الإسلامية منذ بواكير نهضتها نشأة واعدة للمنهجية والفكر المنهجي والممنهج.

ولا مبالغـة في القـول إن أهـم إنجـازات تراثنـا تأتـت في مجـال المنهـج والمنهجية. وجاء الدور الـذي قاموا به في تطور الحضارة محصلة لجهدهم في مأسسة المنهجية. وفي إطار انفتاحهم على منجزات الآخر وميراث الحضارات والثقافات الأخرى، جاءت عنايتهم المشهورة بنقل ودراسة وتفعيل وتطوير المنطق الأرسطي الـذي يمكن اعتباره أول محاولة متكاملة لمَنْهَجة الاستدلال والتفكـير. والمحصلـة أن ترسم رصيد هائل مـن المنهجية. وبخلاف مناهج المتكلمـين الجدلية أو الخطابية ومناهج المتصوفـة الذوقية العرفانية ومناهج الفقهـاء الدائرية، ثمة المناهج البرهانيـة في الفلسفة الإسلامية، وطبعا الأهم بالنسبة لقضيتنا **مناهج العلوم الرياضية ومناهج العلوم التجريبية عند العرب** التـي تحمل إسهاماتهم الباهرة في ملحمة التقـدم العلمي العالمي إبان عصرهم الذهبـي، وكانـت **المقدمة الشرطية المفضيـة** منطقيا وتاريخيـا وجغرافيا إلى مرحلة العلم الحديث في أوروبا. لم يعد ثمة معني بتفهم نشأة العلم الحديث، أو بتاريـخ العلم وفلسفته يستطيع أن يتجاهل مناهج علماء الحضارة العربية الإسلامية في مرحلة العصور الوسطى التي كانت شـمسها غاربة عن الغرب ومشرقة في الشرق.

قدم الرياضيون والطبائعيون والأطباء معا نماذج ماثلة وناضجة للمنهج العلمي وأساليب البحث العلمي الإجرائية. إنها مطروحة ومذكورة، صدرت وتصدر فيها مئـات الأبحاث والكتب والمراجع وتعقد من أجلها المؤتمرات، وتتكـرس لها العشرات مـن مراكز الأبحاث في أنحاء شـتى من العالم شرقا

وغرباً. و يصعب الخوض فيها في الحيز المتاح الآن؛ فنكتفي بأن نسلم تسليما بالدور العظيم لهذه المناهج وحصائلها، في ملحمة العلم وملحمة العقل وملحمة الحضارة. وبالنسبة لقضية التوطين، الأهم أن ننتقل إلى ما هو أعمق من سرد ماضي المناهج العلمية و إجرائياتها، ننتقل إلى جذر العقلية المنهجية ذاتها وأصول روحها المنبعثة في أعطاف حضارة أنتجت تلك المناهج العلمية وممارساتها.

نذكر في هذا الصدد المهمة الجليلة التي اضطلع بها فلاسفة المنهج في الحضارة الغربية إبان القرن السابع عشر، فكانت بيئة مواتية لانطلاق عملاق العلم الحديث، خصوصا فرنسيس بيكون الذي اقترن اسمه بحركة العلم الحديث، وتعد نظريته المنهجية درسا لابد أن يردده كل مهتم بأمر المنهج العلمي على الرغم من الشقة الواسعة بين نظرية المنهج العلمي التجريبي المعاصرة وبين نظرية بيكون التي تبدو الآن بالغة السذاجة والضحالة فضلا عن قصوراتها الجمة، وأن بيكون نفسه - قاضي القضاة وحامل أختام الملكة - لم يكن عالما ولا حتى متابعا جيدا لتقدم العلم والخطوات الشاسعة التي قطعها في عصره، لم يؤمن بفرض مركزية الشمس ولا بدور الرياضيات، لأن كليهما لايعول على قوة التجريب..... وكل هذا لا ينفي فضله العظيم في تجسيد المنهجية التجريبية العلمية روحا للعلم وللعصر الأوروبي الحديث وللحداثة ذاتها. و إذا عبرنا إلى الجانب الآخر من البحر الفاصل بين إنجلترا وفرنسا، المتصارعتين آنذاك على سيادة العلم والعالمين؛ وجدنا ديكارت ببساطة منهجه التحليلي الذي يستلهم روح الرياضيات علامة فارقة في تاريخ الفلسفة مؤكدا أن العبقرية في البساطة. استطاع تأسيس الفلسفة

الحديثة وتشييد الهندسة التحليلية، وساهم في تأسيس منهجية العلم الطبيعي ذاته من حيث أن الرياضيات قطب منهجي كما علمتنا ميثودولوجيا العلم القائم على التآزر بين لغة الرياضيات ووقائع التجريب. والشقة واسعة أيضاً بين بساطة منهجه وبين المنهج الأكسيوماتيكي الاستنباطي والمناهج التحليلية المصوغة حالياً. ليس منهج بيكون هو المنهج العلمي، ولا هو الآن آليات إجرائية ضرورية أو حتى ممكنة. فلماذا يتردد اسمه في دروس منهجية العلم؟ ولا بد أن يثني عليه وعلى ديكارت كل باحث عن طريق العلم ومنهجه؟ ذلك لأنهما قاما **بتأصيل روح المنهجية** في قصة الحداثة الغربية.

فلاسفة المنهج المبجلون في القرن السابع عشر ودورهم العظيم، خصوصا فرنسيس بيكون وديكارت، يوضح كيف أن المنهجية العلمية الخلاقة قوة متجذرة في بنية الثقافة ونموذجها المعرفي، كروح للمعرفة وللعصر وللحضارة. وفي بحثنا عن توطين المنهجية العلمية في ثقافتنا يعوزونا **تأصيل الروح المنهجية ذاتها**. وهذا لا يتأتى أبدا عن طريق نقل أو ترديد أو استيراد الدرس البيكوني ليظل العلم غريبا غريبا مغتربا. الأصول لا تنبع إلا من تربة الوطن وبيئته الثقافية. ولاتوطين للحركة العلمية إلا إذا كان لدينا أصول للمنهجية كامنة لنقوم **بتطويرها** في طريقنا لاستيعاب آليات المنهج المحدثة وتطوراتها المعاصرة.

وعن طريق بذل الجهد اللازم لاستنطاق مكونات تراثنا يبدو علم أصول الفقه علما منهجيا بامتياز، يمكن أن يناط به التأصيل وتأسيس الفاعلية المنهجية؛ ليقوم بدور إستراتيجي في توطين روح المنهجية العلمية في العالم الإسلامي.

الفصل الرابع

أصول الفقه.. أصول منهجية

في علـم أصول الفقـه جهاز منهجي تخلـق بفعل الوحي المنزل/الكتاب المسطور، من أجل قراءته واستكشاف سبل تفعيله بالوصـول إلى الأحكام الشرعية. وفي بحثنا عـن التجديـد والتحديـث والانطـلاق نحـو المستقبل المرتهـن بالتقدم العلمي، يمكـن أن نجد فيه جذورا وبـذورا لمنهجية قراءة الكتـاب المنظـور أيضاً.. كتـاب الكـون والطبيعة والعـالم والإنسان، إنها منهجية القراءتين.

بدايـة يمكن القـول إن مصطفى عبد الـرازق (1888 - 1947) أول رئيس عـربي لقسـم الفلسفة في جامعة فـؤاد الأول (جامعة القاهـرة الآن) قد آمن بأن علـم الأصول منطلق يرتد إليـه العقل الفلسفي الإسلامـي، لأنه الحامل لبدايات النظر العقلي المنهجي. وكان الحلم العظيم الذي استبد بمجامع الشيخ هو استنطاق روحه المنهجية. سار في هذا السبيل نفر من تلاميذه، بالإشـارة إلى أوجـه تماثل وتشابه أو أسبقية بين قواعد الاستدلال في علم أصول الفقه، وقواعـد الاستدلال في المنهج التجريبي المقترن بالعلم الحديث، تنشغل عادة بالنمـوذج العلمـي الكلاسيـكي النيوتـوني والمنهجية التجريبيـة مع بيكون

وجـون ستيـورت مـل.[1] ومهمتنـا الآن تبيـان - أولًا - أن آليـات البحث في منهجيـة أصول الفقه أقرب إلى الروح العلمية المعاصرة في تطوراتها الراهنة التي تجـاوزت النمـوذج النيوتوني، وثانيـاً والأهم أن المسألـة لا تقتصر على قواعـد الاستدلال، بل روح المنهجيـة العلمية ذاتها إنما هي منبثة في أعطاف هذا العلم الأصيل.

علـم أصول الفقه في ظاهـره **فلسفة للقانون** وتقنـين استخلاص أحكام الحقـوق والواجبات والحدود والجزاءات والمعامـلات من مصدر مسلم به.. من الشريعة، لكنه بهذا علمٌ لمناهج البحث وأصول الاستدلال واستخلاص تطبيق لقانون أو حكم، على أسس تمثل قواعد التفكير المنتج السليم، تتماهى مع قواعد المنطق. وهـل جزافا أن مصطلح القانون law يلعب دورا محوريا في كلا المجالين: التشريعات ومنطق العلم، وأن كليهما محكوم بقيمة الحق/ الحقيقـة /الصـدق truth[2]، حيث الحق هـو الصـواب right. وفي حضارة الإسـلام ولغته «الحق» هـو النصيب المقنن والحصة المشروعـة، ثم هو قبل هـذا وبعده اسم من أسـماء الله الحسنى التي تمثل جماع المثـل العليا للإنسان المسلم.

---

(1) الرائد في هذا الدكتور على سامي النشار، بكتابه «**مناهج البحث عند مفكري الإسلام**»، كان رسالته للماجستير، نوقشت في مايو 1942، وظهرت في كتاب طبعته الأولى العام 1947. وهو عمل يستوجب مناقشات مستفيضة لا يتسع لها المجال الآن.

(2) المصطلح الإنجليزي Truth يحمل هذه البدائل العربية الثلاثة الحقيقة/ الحق/ الصدق بالكفاءة نفسها. وهي لا تخلو من ترادف وتراوح يشمل مجالات الفلسفة الأساسية: الحقيقة للوجود أو الأنطولوجيا، والحق للقيمة أو الأكسيولوجيا والصدق للمعرفة أو الإبستمولوجيا. وهل لأسبقية القيم في نموذجنا، كان الحق اسما من أسماء الله الحسنى.

شـهد القـرن الأول السابـق على ميـلاد المسيح تجربة شـيشرون الرائده في تقنينه لأصـول القانون الروماني والتشريعـات المأخوذة منه، عن طريق توظيـفٍ جيد للمنطق اليوناني الأرسطي والرواقي. استفاد الإسلاميون أيضا من المنطق. ولكن اختلفـت التجربة الإسلامية عن التجربة الرومانية لأنها تتعامـل مع مصدر لـه خطورته كمرتكز للحضـارة الإسلامية، هو الكتاب المنزل، فكانت المحصلة الإسلامية بصدد تقنين أصول التشريع والتي حملت اسم علم أصـول الفقه بدورها محورية وتمثيلا عينيـا لفعاليات العقل المسلم المنطلق بمجامعـه، فيما يتشابك مع عقائده وقيمـه وأصوله وإطار معاملاته معا، وتكشف عن «قدرة العقل الإسلامي على تحويل الدين إلى علم، والوحي إلى منطق، والنص إلى منهج»[1].

❒❒❒

الأصول في اللغة هي ما ينبني عليها الشيء، وكمصطلح هي القواعد الكلية. الفقه لغةً هو الفهم وإدراك المقاصد، ومصطلحا هو الأحكام الشرعية. أصول الفقـه هي قواعد بناء أو توليد الأحكام الشرعية ودلائل هذه الأحكام. هكذا يتحـدد موضوع «علم أصول الفقه» بأنه الضوابط والقواعد العامة لاستنباط الأحكام الفقهية من مصادرها. عرّفه القاضي البيضاوي (ت 685 هـ) في «منهاج الوصول» والأمام شمس الدين الجزري (ت 711هـ) في «معراج المنهاج» بأنه: «معرفـة دلائل الفقه إجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد»[2]. إنه رسم الطريق المؤدي إلى معرفة الأحكام الشرعية من الأدلة التي نصبها الشارع.

---

(1) د. حسن حنفي، **دراسات إسلامية**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1981. ص 94.
(2) هذا التعريف وارد في الصفحة الأولى من متن كتاب البيضاوي (**منهاج الوصول**،=

لقد استقامت اللغة ثم كان تقعيد قواعدها، وانتظم الشعر ثم كان تنضيد بحوره، وترتكز النظرية الميثودولوجية التي تطرحها فلسفة العلم على جهود علمية استقامت ونضجت بحيث أسفرت عن معالم منهجية. وبالمثل تواترت الجهود التشريعية كاستجابة لحاجة ملحة في الواقع الإسلامي ثم بدأ علم أصول الفقه يبرز في شكل قواعد تضبط عمليات إنتاج الأحكام. وكانت البداية الناضجة مع «الرسالة» للإمام محمد بن أدريس الشافعي (ت 204هـ = 820م). ثم تواترت الجهود وتلاقحت وتداخلت وتعارضت وتكررت.. وخلفت ركاما هائلا يحوي الغث والسمين، وباستخلاص الآليات المنهجية يمكن أن يتخفف علم أصول الفقه من أثقاله التي ترين على كاهله في الكتب الصفراء، لكي نستصفي روحا منهجية خالصة قادرة على الانطلاق صوب المستقبل.

ولد أصول الفقه عن التلاقح بين علم الفقه وعلم الكلام، واستفاد من علوم اللغة العربية، ومن المنطق الوافد الذي ساهم في أن يكتمل أصول الفقه كمنظومة ممنهجة ونسقية، يعنى بالترتيب والتقديم والتأخير، وتحديد الأصول والفروع، وفي أن يبدأ **بجهاز مفاهيمي** يتحدد بالتعريفات الدقيقة، اللغوية والمنطقية معا. وشبيه بهذا ما حدث في علم الكلام/علم أصول الدين،[1] وعلينا أن نسلم دائما بأواصر القربى بين العلمين أو الأصولين. وهنا

= طبعة المكتبة التجارية، القاهرة) وهو هكذا في متن كتاب شارحه: شمس الدين محمد بن يوسف الجزري، **معراج المنهاج**: شرح كتاب منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، القاهرة 1993. ص 36 - 37.

(1) انظر مثلًا كتاب: **أصول الدين** لفخر الدين الرازي، الذي استفدنا كثيرا من عمله **المحصول في علم أصول الفقه** (طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، 1988)، لتجد=

تتجـذر آلية منهجية علمية هامة، ألا وهي **تحديد المصطلحات** وضبط البنية المصطلحية قبـل الشروع في البحث. كان مبحث الألفـاظ والتعريفات أو المفاهيم هو الذي استفاد فعلا من المنطق وتأثر به، أكثر من مبحث القياس، لأن القيـاس الأصولي يختلف عن القياس المنطقـي مهما استفاد منه وسخره. **وفي هذا لم يتعلم الإسلاميون المنهجية من المنطق الإغريقي، بل إن منهجيتهم الخاصـة بهم استفـادت منه**، ليلقـي الإسلاميـون درسا في كيفيـة الاستفادة مـن الوافد وتوظيفه في إطـار حضارتهم. ويمكن أن نفعـل المثل فننطلق من أصوليـات متوطنة في تراثنا وواقعنا لنستفيد مـن آليات عقلية ومنهجية تمثل مشتركا إنسانيا أو تبلورت في نماذج وتجارب حضارية أخرى.

هذا شريطة أن يكون طريقنا مع الأصوليين المناطقة، ولا شأن لنا بالتيار المنـاوئ للمنطق مـع ابن تيميـة (661 - 728هـ) ومن اتبعـوه كابن الصلاح والسبـكي... الذي كان رافضا للوافد بعد تجـلي الآخر المغير في هجمة التتار وسقـوط بغداد وانهيار مجد الحضارة الإسلاميـة ودخولها عصور التراجع ثم الانحطـاط. إن الصورنـة شرط للـروح المنهجية التي تُخاطـب وتُرتجى من لـدن المعنيين بتوطين المنهجية العلمية، وقد كان المنطق الأرسطي بقصوراته المعروفـة هو وسيلة الصورنة المطروحة آنـذاك، لذلك لابد أن نوصد أبوابنا إزاء الأصوليين رافضي المنطق. وأيضا إزاء تيار شيعي و إزاء الخوارج ونفر من المعتزلـة وأهل الظاهر أو الظاهرية. هؤلاء هم الذين أبطلوا القياس والرأي

= الباب الأول من «**أصول الدين**»: في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر كي يحمل الأسس المنطقية لعلم الكلام فيبدأ بالتصور والتصديق ثمت الفلسفة ال البديهيات والمقدمات الظنية....الخ قبل أن يدخل في مسائل علم الكلام من قبيل الذات والصفات والجبر والاختيار.

والاستحسان والتقليد أيضا مؤكدين على ضرورة الاكتفاء بظاهر القرآن والسنة الذي يتبدى لكل من يتحدث العربية. نوصد الأبواب إزاءهم لأنهم رافضون لمصدر منهجي أصولي نعول أساسا عليه وهو الاجتهاد والقياس.

ذلك أن المصادر الكبرى لعلم أصول الفقه - مصادر التشريع أو دلائل الفقه - أربعة: القرآن، السنة النبوية، الإجماع، الاجتهاد والقياس.

وثمة ما يمكن أن يسمي بمصادر فرعية للاجتهاد المرسل (المرسل هو الذي يفتقر إلى دليل قاطع دامغ) وفقا للتفسير المقاصدي للشريعة. وهي مصادر تتفرع عن مقاصد الشارع ويحددها مقصد أو مصالح المُكَلف، مصادر من قبيل **الاستحسان والاستصلاح والمصالح المرسلة وسد الذرائع وتحقيق المقاصد**..... فهي الأخرى دلائل للفقه تصدر على أساسها أحكام شرعية. الاستحسان والاستصلاح بمعنى الأخذ بالأحسن والأصلح لتحقيق المنافع، والمصالح المرسلة هي المصلحة التي لم ينص عليها كتاب ولا سنة ولا إجماع، ويضرب المثل على هذا بالفتوى بضرورة جمع القرآن وتدوينه. أما الذريعة فهي كل ما كان طريقا أو موصلا إلى شيء، وسد الذرائع يعني منع وسائل وطرق الفساد. ونحن نرى أن هذه المصادر الفرعية جميعها يمكن أن تدخل تحت بند الاجتهاد الذي يقضي بتكامل الحجة النقلية والحجة العقلية، ومن ناحية أخرى يمكنها أن تتكامل مع بعضها ومع المصادر الأربعة الكبرى. وفي الميثودولوجيا المعاصرة تلح الآن دعوى ضرورة تكامل المناهج العلمية.

وتحقيقا للانضباط المنهجي سوف نتوقف عند المصادر الأربعة الكبرى، مع التأكيد المشدد على المصدر الرابع وهو الاجتهاد والقياس.

في هذه المصادر، القرآن أولها فهو المرتكز والمدار. السنة مفسرة وشارحة، السنة وليس الحديث الشريف فحسب، الحديث قول فقط أما السنة فهي قول وفعل و إقرار. القرآن والسنة هما الثقلان: المصدران الأعظمان لعلم أصول الفقه.

في الثقلين اشتبك الأصوليون مع علوم القرآن والسنة، فكان أن اصطنعوا المناهج النقدية التي تكفل التحقق من وثوق الاستدلالات من هذين المصدرين الأجلين. في القرآن عنوا بأسباب النزول التى تمثل بعدا وضعيا واقعيا يقارب الروح العلمية، وأيضا بقضية النسخ وهي رفع الحكم بعد ثبوته، وأركانها الأربعة: النسخ والناسخ والمنسوخ والمنسوخ منه، مع الإقرار بأنه لا نسخ بعد انقطاع الوحي، وأن المتواتر لا يُنسخ بالآحاد. بحثوا النسخ في القرآن بين آياته ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾ [البقرة: 106]، وأيضا نسخ السنة بالسنة، ونسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة، وهذا الأخير رفضه الشافعي لكن الجويني يقول إنه غير ممتنع[1]، وأيضا أقره الغزالي وأشار إلى أنه لا يجوز الاستنباط من المنسوخ.[2] الجدير

(1) تفاصيل معالجة الجويني لقضية النسخ في المجلد الثاني من كتابه: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق د.عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، ط3، 1999. ص57-842

في: «المحصول في علم الأصول» لمحمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي، نجد نسخ الإجماع المسألة الرابعة من مسائل الكلام في الناسخ والمنسوخ، ونسخ القياس المسألة الخامسة.

(2) أبو حامد الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط2، 1980. ص 302.

بالذكر أن الإجماع أيضا يكون منسوخا وناسخا،[1] والقياس بدوره هكذا. ألا يقترب هذا من قضية تجسد الميثودولوجيا العلمية الراهنة، ألا وهي قابلية القضايا العلمية للنسخ، أو بتعبير كارل بوبر للتكذيب، أو بمقتضى منطق العلم التجريبي للتعديل والتطوير، الذي يجعل التقدم العلمي مستمرا دائما.[2] أقر البيضاوي والجزري وسواهما بأنه يجوز النسخ بغير بدل أو ببدل أثقل منه، وإذا كان البدل الأثقل أكثر شيوعا في منطق العلم التجريبي، فإن الأول - اي النسخ بغير بدل - يحدث أيضاً في العلم؛ فقد تم نسخ فرض الفلوجستون وفرض الأثير مثلاً بغير بدل.

وعرف الأصوليون كيف يستقبلون السنة النبوية استقبالا علميا حين وضعوا لها اسما آخر هو الإخبار لأنها كانت تجربة مروية شفاهةً قبل التدوين، فعدوها خبرا محل اختبار الصدق والكذب، كان «الكلام في الإخبار» بتعبير الرازي ميزانا عسيرا، والباب الثاني من المجلد الثاني في كتابه «المحصول في علم الأصول» يدور حول «الطرق الدالة على كون الخبر صدقا»، بخلاف التواتر طبعا. وبما يداني عناية المنهجية العلمية المعاصرة بالتفضيل بين الفروض المتنافسة وبالتجربة الحاسمة، اهتم الأصوليون بسبل الوصول إلى نتيجة عند تعارض الأدلة، فاصطنعوا للتحقق من صدق الأخبار مناهج لبحث «التعارض والترجيح»، وحددوا سبل الترجيح الذي يرفع

---

(1) على أن القاضي البيضاوي وشمس الدين الجزري قالا إن الإجماع لا يُنسخ ولا يُنسخ به. (معراج المنهاج، مج 1، ص 444).

(2) من ناحية أخرى جديرة بالذكر يذهب د.علي مبروك إلى أنه على أساس أطروحة النسخ يمكن التمييز بين الإجرائي والتأسيسي في النص الديني، وهو تمييز يمكن أن يفيد في الخطاب التحديثي.

التعارض والاختلاف بين المرويات والأحاديث، حصرها البيضاوي في سبعة سبل، فقد يكون الترجيح بحال الراوي، أو بوقت الراوية، أو بكيفيتها، أو بوقت ورود الخبر، أو باللفظ، أو بالحكم أو بعمل أكثر السلف.[1] واهتم الأصوليون بشروط المُخبِر وشروط المُخبَر عنه، بالراوي والسند، والقراءة الشاذة وحكمها والأحوال الراجعة إلى متن الحديث. وفرقوا بين المتواتر والآحاد، الأول يقيني والثاني قد يكون يقينيا في العمل لكنه ظني في النظر. ويشير الرازي إلى أن الأصوليين يأخذون بحديث الآحاد إذا اشتدت الحاجة وتعذرت منهجيات دالة أخرى، بينما لا يأخذ اللغويون أبدا بحديث الآحاد مهما كانت الأسباب، فاللغة محل اتفاق جمعي، أما الأصول فمحل استدلال منهجي. وزيادة في ضبط رواية الحديث الشريف وضع الأصوليون «علم الجرح والتعديل» لتقويم الرواه، الجرح يعنى تقويما سلبيا للراوي والتعديل يعني تقويما إيجابيا. على الإجمال تعامل الأصوليون مع المصدرين الأعظمين، القرآن والسنة بجلال قدرهما من حيث هما مصادر منهجية، وبما يعطينا تمثيلا عينيا للجانب النقدي الضروري في المنهجية العلمية التجريبية. وقدموا - كما أشار حسن حنفي - مناهج للنقد التاريخي لم تتبدَ للغربيين ولم تعرفها الحضارة الغربية إلا في القرن التاسع عشر. ببساطة تعلمنا أصول الفقه أنه من باب الاعتبار الحقيقي للمصادر المقدسة علينا تفعيل خطوط المنهج العلمي النقدية.

أما المصدر الثالث للمنهجية الأصولية فهو **الإجماع**. الإجماع في اللغة هو العزم والاتفاق، وفي المصطلح هو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة

---

(1) الجزري، معراج المنهاج، مج2، ص 263 - 272.

واتفاق المجتهدين. لا يقع الإجماع إلا في مظنون وهو طريق للعبور من الظني إلى القطعي، اليقين لا إجماع فيه بل له أسسه في النص أو في بداهة العقل وشهادة الواقع. والمنشود إجماع أهل الحل والعقد من الأئمة والوجهاء والعلماء المجتهدين. إجماع الخلفاء الأربعة حجة، و إجماع الأئمة الأربعة وحدهم ليس بحجة. ولاعبرة بإجماع الخارجين عن الملة، وأيضاً لا عبرة بإجماع المقلدين، ولا بإجماع السوقة والدهماء، فضلا عن المجانين والصبية. و إذا كان لايجوز الإجماع على الكفر، فإن جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر.[1]

حجية الإجماع كمصدر منهجي التي يرفعها علم أصول الفقه، إنما تلقي بنا في خضم ميزة إجرائية يتميز بها العلم الرياضياتي التجريبي المعاصر، أي نظريات الإجماع والتضافر في الممارسة العلمية. نظريات الإجماع consensus theories تعني أن الحكم بما يعد ذا قيمة علمية يعتمد على الموافقة والإجماع، وأن الإجماع يعد خاصة مميزة للمجتمع العلمي دون سواه من مجالات الفاعلية الإبداعية. غير أن العلماء يصلون إلى الإجماع بتقديم حجج مقنعة عقليا لدعم فروضهم. وأيضا ما كان الأصوليون ليجمعوا على شيء من دون حجج، «فلا يجوز حصول الإجماع إلا عن دلالة أو إمارة»[2].

أما إذا قيل إن الإجماع في المجتمع العلمي يشمل كل العلماء والباحثين، بينما إجماع الأصوليين قاصر على أهل الحل والعقد، فإنه بشأن الممارسة العلمية المحدثة والمعاصرة ثمة أيضا نظريات التضافر conspiracy theory، التي قد تعتبر صيغاً غير ديمقراطية لنظريات الإجماع، وتذهب إلى أنه في

(1) الرازي، المحصول في علم الأصول، مج2، ص 73 وما بعدها.
(2) السابق، ص 81.

كـل حقل علمي هناك دائمـا قلة من الشخصيات البـارزة القوية تقوم بدور حـارس البوابـة، وتتحكـم في منافـذ الدوريـات والوظائـف والاعتمادات الخاصـة بتمويل البحوث العلمية،[1] وبالتـالي تنعكس رؤاها بشدة بشأن ما يتـم إجماع المجتمع العلمـي عليه. وعلى أية حال فإنه كما يقول وليم جيمس إيرل: « حين ننظر في الطريقة التي تقوم عليها المؤسسة العلمية، ندرك أنه ما من فرد أو جماعة يمكنه أو يمكنها تعزيز أو رعاية إنتاج علم 'رديء' حتى لو شـاء هذا الفرد أو هذه الجماعة ذلـك»[2]. وفي هذا نتذكر الحديث الشريف والقاعدة الفقهية الجميلة: «لا تجتمع أمتي على ضلالة».

❐❐❐

أمـا المصـدر المنهجـي الرابـع أي **الاجتهـاد والقياس فهو صلـب ميدان الآليات المنهجية المنوط بها الفعالية المستدامة**، في القراءتين معاً. لا مندوحة عـن تفعيله إذا تعذر وجود نص وصعب الاهتداء إلى وجود إجماع على حكم في واقعـة مماثلة للحادثـة المعروضة. يقول إمام الحرمـين الجويني: «القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع، مع انتفاء الغاية والنهاية؛ فإن نصـوص الكتاب والسنة محصـورة ومواقع الإجماع معـدودة.... ونحن نعلم قطعـاً أن الوقائع التي يتوقـع وقوعها لا نهاية لها»[3]. ومـن هنا تتمثل فاعلية

(1) وليم جيمس إيرل، **مدخل إلى الفلسفة**: مزود بمعجم فلسفي معاصر، ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة د. يمنى طريف الخولي، الطبعة الثانية، دار رؤية، القاهرة، 2011. ص 7-96.
(2) المرجع السابق، ص 97.
(3) إمام الحرمين الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، المجلد الثاني، ص 485.

القياس المنهجيــة في أنه المصدر الذي ترجع إليه أحكام الوقائع دون وصول إلى حد، مما يجعله فاعلية مستمرة ونواتجه متتابعة متجددة بدورها بلا نهاية. وتلك شيمة المنهجية السديدة، فضلا عن أن القياس الأصولي يوافق البداهة كشـأن الأوليـات المنهجية، فهو في جوهــره لا يعدو أن يكـون إعطاء المثل حكم مثيله والشبيه حكم شبيهه.

يقول شــمس الدين الجزري: «العمل بالقياس أشق لأنه عمل بالاجتهاد، وهو أشـق مـن العمل بالنـص، فيكون أكـثر ثوابا مـن العمل بالنـص».[1] القيـاس في حاجة إلى بعد نظـر، وعمق فكري وحساسيـة للمعنى، وإدراك للعلل، وحركة بين الأصل والفرع لا تقوى عليها العامة،[2] فهو فعل للعلماء وللمنهجية، فضلا عـن أنه مبتدأ خصائص الروح العلمية. وكان أروع ما في علـم أصـول الفقه هو خطورة موقـع الاجتهاد الذي يفتح البـاب أمام توليد الفعاليات المنهجية الأصولية.

منذ بداية التأسيس المعتمدة، قال الإمام الشافعي «بالقياس فيما لا كتاب فيــه ولا سنــة ولا إجمــاع»[3]، ويُقصد بالقيــاس الأصولي رد فــرع (=واقعة مستجـدة) إلى أصـل (= حكـم سابـق) لعلـة تجمعهـما. فهو تقديـر للحالة المطروحــة (=الفرع) ومناظرتهــا بحالة مماثلة (= الأصـل) لينسحب حكم

(1) معراج المنهاج، مج2، ص286.

(2) د.حسن حنفي، هموم الفكر والوطن: التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ط 2 1998، ص 260.

(3) **الرسالة للإمام المطلبي محمد بن أدريس الشافعي**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الكتب الجامعية، بيروت، د.ت. ص 467. مادة 1321.

الأصـل على الفـرع بناء على علة تجمـع بينهما. أما **الاجتهـاد** الملازم للقياس فهو الواجهة البراقة لعلم أصـول الفقه، والقوة الفعالة الدافعة للنظر العقلي والعمل والإنجاز. جعله محمد إقبال «مبدأ الحركة في الإسلام والذي يناط به التجديد والتغيير والتحديث والتطور وتقدم المسلمين»[1].

الجهـد هـو الطاقـة، والاجتهاد لغويـا هو استفـراغ الوسـع بمعنى بذل غايـة الجهـد (= غاية الطاقة) في تحقيـق أمرٍ مُستلزمٍ للكلفـة والمشقة. وهو عند الأصوليين استفراغ الوسـع في طلب الظن بشيءٍ من الأحكام الشرعية. ويرى حسن حنفي أن الاجتهاد أوسع من القياس، بينما ذهب مصطفى عبد الـرازق إلى أن الاجتهاد مـرادف للقياس ومرادف للـرأي أيضاً، لأن «الرأي الذي نتحدث عنه هو الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية وهو مرادنا بالقياس والاجتهاد»،[2] ويستند في هذا على قول الإمام الشافعي: «فما القيـاس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت هما اسمان لمعنى واحد».[3] فما لا حكـم فيه «علينا طلب الدلالة على سبيـل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القيـاس»[4]. لذلـك قيل إن كل قائس مجتهد. يتوقـف الشافعي عند الحديث الشريـف: «إذا حكـم الحاكـم فاجتهـد فأصاب فلـه أجـران، وإذا حكم فاجتهـد ثم أخطأ فله أجـر»، ويناقش المشككـين في إسناداته، ويؤكد أنه «ممن يثبتها»، ويستند الشافعي إلى إثبات هذا الحديث لتجويز الاجتهاد.[5]

(1) د. حسن حنفي، **دراسات إسلامية**، ص 76.
(2) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، طبعة مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007. ص 145.
(3) الشافعي، **الرسالة**، ص 477. مادة 1323 - 1324.
(4) المصدر السابق، الصفحة نفسها، مادة 1326.
(5) نفسه، ص 494 - 495.

ولئن كان جوهر المنهج العلمي المحاولة والخطأ وتصويب الخطأ، فها هو ذا علم أصول الفقه يهتم بالاجتهاد أي استفراغ غاية الوسع حين المحاولة ولا يخشى الوقوع في الخطأ، حتى شهد طائفة المصوبة القائلة إن كل قائس مجتهد وكل مجتهد مصيب، من حيث أن فعل الاجتهاد في حد ذاته صواب يؤجر ويجازى،[1] على الرغم من أنه قد يشهد اختلافا في الرأي. يقول الشافعي: «القياس من وجهين: أحدهما أن كون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه. وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأوْلاها به وأكثرها شبها فيه. وقد يختلف القايسون في هذا»[2]. وظهور المصوبة مع هذا الاختلاف ووجود الرأي والرأي الآخر يجسد دافعية منهجية حقيقية منبثة في الأعطاف.

ويحمل القياس الصرامة المنطقية للقوة المنهجية لعلم أصول الفقه، «لا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها»[3]، إن لم يكن هو مكمن هذه القوة ذاتها. رأينا الشافعي يقول بأنه هو ذاته الاجتهاد، وكذلك يقر به أساسا للاستحسان: «يقول الرجل: استحسن بغير قياس؟ فقلت لا يجوز هذا عندي - والله أعلم - لأحدٍ»[4].

(1) انظر الرؤى المختلفة لطائفة المصوبة: إمام الحرمين الجويني، البرهان، جـ 2، ص 859 - 868. وكان هناك بطبيعة الحال طائفة المخطئة التي تواجههم، انظر في أدلة الفريقين المتناحرين: أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، م.س. ص 453 - 54. ويذهب الغزالي نفسه إلى أن «المختار عندنا: أن كل مجتهد مصيب في عمله قطعا» ص 455. وإذا كان ثمة فريق من المعتزلة في طائفة المصوبة فهم بالتأكيد ليسوا من معتزلة بغداد الذين رفضوا القياس والاجتهاد أصلاً.

(2) الجويني، البرهان، ص 480. مادة 1334.

(3) الشافعي، الرسالة، ص 509.

(4) الشافعي، الرسالة، ص 504. (1456 - 57)

القياس الأصولي يحتوي القياس المنطقي و يستوعبه ليتجاوزه، لأن المنطق الأصـولي أوسع من المنطق الصوري وأقرب إلى منطق الميثودولوجيا العلمية. و إذا كان القياس الصوري الأرسطي تحصيل حاصل غير منتج لا يأتي بجديد؛ لأنه مجـرد إدخال خصوص تحت عموم، فإن القيـاس الأصولي منتج وحكم عـلى واقعـة جديدة، فـإذا كان كل مُسكر حـرام، والنبيـذ مسكر، عرفت أن النبيـذ حرام، وهذا حكم جديد لموجود مستجـد. المقدمة لم تكن مجرد استقـراء مسبق للجزئيات، بل مقدمات شرعيـة وتجر يبية، مثالية وتنظيمية، تجمع بين الوحي المسطور والوحي المنظور، تجمع بين القراءتين.

عرف الأصوليـون الاستحسان بمعنى ترك قياس والأخذ بآخر أقوى منه، أي استحسـان أقـوى الدليلين والعمل بـه، ومـن دروب الاستحسان مراعاة الخـلاف. وعن طريق مـا أشرنا إليه من مصـادر فرعية والفقـه المقاصدي، يرتبـط القياس الأصـولي بالغرض الأسـاسي وهو تحقيق المصلحـة. وزادوه بالقواعـد الفقهية من قبيل: لا ضرر ولا ضرار.. درء المفاسد مقدم على جلب المنافـع، لا تزر وازرة وزر أخرى، ما جُعـل عليكم في الدين من حرج، إنما الأعـمال بالنيـات..... وقد اعتبرهـا الأصوليون من الكليـات من حيث أنها منصـوص عليهـا في الكتـاب والسنة.[1] وضعوهـا كقواعد لضبـط القياس والتثبت من أنه مطابق لما يقضي العقل بأنه مناسب ومحقق لمصلحة المسلمين. من ثم فإن القياس الأصولي محصن مما قد يحدث في القياس الصورى الذي إذا استـوفى الشروط قد يكون صحيحا تماما من الناحية المنطقية، أي من ناحية

---

(1) الإمام أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق وتقديم عبد الله دراز، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.، جـ 1، هـ. ص29.

الصورة، بينما هو من حيث المضمون والمعنى لغو وهراء، إذا كانت مقدماته هكذا. إن القياس الأصولي ليس صوريا فقط بل أيضا تجريبيا يرتبط بالواقع المعاش، لذا يظل دائما ومهما استوفى الشروط ظنيا، بينما القياس الصوري قطعيا يقينيا. وقد ارتحل اليقين نهائيا من عالم العلم التجريبي.

أركان القياس الأصولي التي لابد أن تتوافر فيه أربعة هي: الأصل والفرع والعلة وحكم الأصل، وقد وضع العلماء شروطا لكل منها، تعد في مجموعها شروطا للقياس.[1] يتفاوت مدى استيفائها، وأيضاً التراجيح والاستحسان والاستصحاب أي مصاحبة الدليل لواقعته وما يشبهها... مثل هذا يعني أن الأقيسة الأصولية لها أقسام ومراتب.

بعض تقسيمات الأقيسة تشير إلى أوضاع متكافئة منطقيا، وبعضها الآخر يشير إلى مراتب متفاوتة. انقسم القياس الأصولي عند الشافعي إلى قسمين متكافئين: الأول من الأدنى إلى الأعلى، كأن يكون حكم الأصل تحريم القليل من الشيء فيكون حكم الفرع تحريم الكثير منه، والنوع الثاني هو العكس من هذا، أي من الأعلى إلى الأدنى. ثم اتخذ هذا التقسيم شكلا ثلاثياً، فقد تكون العلة في الفرع أضعف منها في الأصل، أو مساوية لها أو أقوى منها. ومن هنا ظهر فيما بعد تقسيم الأقيسة إلى مراتب متفاوتة قوةً وضعفاً في تقسيم ثلاثي إلى: قياس العلة وقياس الدلالة وقياس الشبه.[2] أقواها قياس العلة. في قياس الدلالة تختفي العلة في أصل القياس ويُستعاض

(1) د. محمد عبد اللطيف جمال الدين، قياس الأصوليين، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1985. ص 47 - 48.

(2) قارن في مراتب الأقيسة: **البرهان** للجويني، جـ 2، ص 573 وما بعدها.

عنهـا بما يدل عليها، لذلك فهو استدلال يقترب مـن روح الاستدلال الشائع في العقلية الإسلامية بجملتها أي قياس الغائب على الشاهد. و «الدلالة قياس عـلى المعنى دون العلة المؤثرة، وهو أضعف من سابقه. وقد يكون المعنى علة ملائمـة أو علة مناسبة، وكلـما ابتعدت العلة عن الفعل المادي ضعف القياس وأصبـح بالاستصحاب، أما قياس الشبه فهو حكم على الفرع بمجرد مشابهة الأصل. والشبه أقل من العلة والمعنى معا، وهو أقرب إلى الاستحسان والمصالح المرسلـة».[1] العلة في قيـاس الشبه غامضة، تكتنفها أشـباه كثيرة ويأخذها القائـس بالشبه. وثمة تقسيـم ثلاثي ثالث للقياس حسـب معناه الذي يكون إمـا لائحـا أي ظاهرا أو غامضـا أو مشتبها. ويأتي القيـاس ذو المعنى اللائح في صـورة قيـاس العلة الذي يظـل دائما هو الأقوى والأمـتن والأصل وسواه بدائـل، أو «هو على التحقيق بحر الفقه ومجموعـه، وفيه تنافس النظار»[2]، وهـو الـذي أدى إلى اجتهاد الأصوليـين في مباحث العلـة التي حملت أخطر إنجازاتهم المنهجية.

❑❑❑

إن العلة كيان منهجي جليل، طويلا ما اعتلى عروش النماذج الإرشـادية العلمية، وممالك التفكير العقلاني إجمالاً. تتجلى الآن ركناً من أركان القياس، ومـا لا يُعقـل له علة يمتنـع القياس فيه.[3] رامـوا أن تكون العلـة مؤثرة أي

(1) د.حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ص 253.

(2) الجويني، البرهان في أصول الفقه، جـ 2، ص 517.

(3) ويجمل بنا أن نذكر أيضا أن الأصوليين، من ناحية أخرى، سموا الحكمة من التشريع المعين: علة هذا التشريع، مصدقين على أن التعليل دائما تعقل.

فاعلة، وظاهـرة أي محسوسة، ومنضبطة أي لا اختلاف حولها، وسالمة أي لا ينقضهـا نصٌ أو إجماع فلا يعارضها من العلل مـا هو أقوى منها، وأن تكون مطـردة أي متتابعة كلـما وجدت وجد الحكم، ومنعكسـة أي بغيابها يغيب الحكـم. الطرد مع الانعكاس يجعل العلة جامعـة مانعة، يدور معها المعلول وجـودا وعدماً. هذه بمثابة شروط اشـترطوها في العلـة، ولا يستطيع العلماء التجريبيون المحدثون الاستغناء عن أيها.

وقد تم رصد أكثر من عشرة تقسيمات وضعها الأصوليون للعلة، اختلفت بـين الشافعية والحنفية. لعل أهمها تمييزهم بين العلة البسيطة والعلة المركبة، وبين العلة القاصرة والعلة المتعدية. والعلة الشرعية قد تكون منصوصة وقد تكـون مستنبطة، قد تكـون نقلية ولكنها أيضا قد تكـون عقلية كالمناسبة والمصلحـة. ولا يفرقون كثـيرا بين العلة النقلية والعلـة العقلية، اللهم إلا في أن الأولى قبليـة وقـد تتعدد والثانية بعدية وغير جائـز فيها التعدد، لأنه من الممكـن تعليـل الحكم بعلتين نقليتين أو أكثر، لكـن حكم العقل والمصلحة يكون حاسما واضحا أي واحدا.[1] وهكذا تبدو العلة النقلية والعلة العقلية متكاملتين.

ثـم كانـت عناية الأصوليين بالغـة بتحديد **مناهج الاستـدلال على العلة** والوصـول إليهـا، أسموها المسالك. ولا بأس، فالمنهـج في اللغة وفي المصطلح كما ذكرنا هو الطريقة وهو الطريق وهو المسلك. اختلفوا في عدد المسالك أو الطـرق أو المناهج المؤديـة للعلة، رآها البيضاوي تسعـة والآمدي عشرة

(1) انظر: عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 1، 1986.

والشوكاني أحد عشر. وحددها فخر الدين الرازي بالطرق العشر الأساسية: النـص، والإيماء، والإجماع، والمناسبة، والتأثـير، والشبه، والدوران، والسبر والتقسيم، والطرد، وتنقيح المناط... ولم ينكر مسالك أخرى اعتبرها البعض ولكنه رآها ضعيفة.[1]

العلة هي مناط الحكم. المناط هو التعليق، أي إبداء ما نيط به الحكم، ما تعلـق الحكم عليه. العلة هي مبرر الحكـم أو مناطه، وباعتبارها هكذا يأتي تحديدها بتكامل ثلاثة طـرق أو مناهج أو مسالك، هي التخريج والتحقيق والتنقيح: تخريج المناط بتعيين الأوصاف أو العوامل المؤثرة في حكم الأصل، وتحقيق المناط بألا يكون فيه خلاف ولا ممانعة ولا طعن، أما التنقيح فهو في اللغة التشذيب: تشذيب جذع الشجرة حتى يخلص من الشوائب والعوالق، وهو التهذيب والتمييز، وكلام منقح كلام لاحشو فيه، وتنقيح المناط يكون بحذف ما يقترن به من أوصاف لا مدخل لها،[2] أي حذف كل ما يمكن حذفه من أوصـاف العلية وتعيين الباقي الذي لا يمكن حذفه بوصفه مناط الحكم، ممـا يذكرنا بقاعدة نصل أوكام وعناية برترانـد رسل بإحيائها وتفعيلها. نصل

(1) فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، جـ 2، ص 275. وانظر حصرا شاملا لسائر مسالك لعلة على سائر المذاهب في: عبد الحكيم السعدي، مباحث العلة في القياس، الباب الثاني، ص ص 335 - 524.

(2) تنقيح المناط عند الرازي وشارحه البيضاوي يصل إلى أصفى صوره أو بتعبير الأصوليين صورته القطعية في ما يسمى '**قياس لا فارق**'، فيقول البيضاوي إن التنقيح هو إلغاء الفارق بين الأصل والفرع بمعنى تنقيح أو حذف كل الفوارق بين الأصل والفرع فيلزم ثبوت حكم الأول على الثاني، أو يثبت القائس أنه لا فارق بينهما إلا كذا الذي لا دخل له في الحكم، وبالتالي يسري الحكم قطعياً. وبطبيعة حال علم الأصول كان هناك معترضون على هذا ومتحفظون وأيضا منقحون.

أوكـام قاعدة منهجية تعـني التقليل قدر المستطاع من الفـروض والكيانات التي لا تدعو الحاجة إليها، وحذفها تحقيقاً لمبدأ الاقتصاد في التفكير، فيقضي نصـل أوكام بحذف كل كيان أو عنصر يمكن حذفه دون التأثير على سلامة الحجة.

ويتبـدى الاستـدلال الأصولي العـلي كفعـل منهجي متكامـل في الطرد والانعكاس مع السبر والتقسيم ثم المناسبة، وتلك أهم المسالك طرا.

الطرد والانعكاس يعني التلازم المنطقي بين العلة والمعلول سلبا وإيجابا. الطرد هو الجريان أو الدوران، فيعنى جريان الحكم مع العلة ليتبعها في كل موضـع وجدت فيـه، فتصبح العلة مـدار الحكم حقاً ويصبـح الحكم دائرا دوراناً مع وجود العلة. أما الانعكاس فهو انتفاء الحكم حين انتفاء العلة، لذا أسـماه بعضهم الدوران العدمي، لتدور العلة مع معلولها وجودا وعدماً. «إذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع فهذا هو المـراد من الإطراد والجريان. ومنهم من بالغ فقال: مهما رأينا الحكم حاصلا مـع الوصف في صورة واحدة».[1] الصورة الواحـدة مبالغة كما قال الرازي نفسه، لكن الشواهـد التجريبية الأولية في أصول الفقه بشكل عام من نوع الاستقـراء الناقص الذي هو أقرب إلى الاستقراء العلمي حيث يُكتفى برصد عـدة حالات دالة وليس من الضروري ولا من الممكن رصد الحالات جميعها، على أية حال كانت «التجربـة في علم أصول الفقه إنسانية وليست طبيعية؛ فهي تجريب الشريعة على الواقـع الإنساني حتى تتم صياغتها طبقا لقدرات البشر وإمكانيات الفعل، وكان **العقل والتجربة** في علم أصول الفقه وجهين

(1) الرازي، المحصول، جـ2، ص 312.

لعملـة واحدة»[1]. كما أنه إذا كان علم أصول ذا منزع تجريبي أو استقرائي بشكـل ما، فـإن الاستدلالية في القيـاس الأصولي هي أساسـا التمثيل' بمعنى الانتقـال من حالـة جزئية إلى حالة جزئيـة أخرى تبدو مماثلـة بفعل العلة. بعبـارة أخرى استفـاد الأصوليون من أشـكال الاستدلال المنطقـي الثلاثة: الاستنبـاط أو الانتقال من الكل إلى الجزء، والاستقراء أو الانتقال من الجزء إلى الكل، والتمثيل أو الانتقال من الجزء إلى الجزء.

وقـد سلم الرازي مع البيضاوي وسواهما من كبار الأئمة بأن الطرد حجة صالحة وقاطعة لثبـوت الحكم، لكن الطرد ككل المقولات الأصولية تقريبا، يظـل مجالاً لرأي آخـر، ليختلف الأئمة رحمةً بالأمة، لـذا فالطرد له رافضون أو بالأحـرى متحفظون. رآه البعض الآخر شرطا لصحـة العلية وليس دليلا عليهـا، واعتـبره الغزالي قائما في كل علـة. وقد بحثوا أيضا العلاقـة التبادلية بين العلـة ومعلولها، بمعنى أن كليهما دال على الآخر، فهناك قياس العلة وهو استدلال بالعلة على المعلول، وهناك قياس الدلالة - الأضعف - وهو استدلال بالمعلول على العلة.

ومهـما يكن الأمر، فإن المعـول الأساسي في العلية هـو الطرد أي التلازم ووجود الحكم لوجود العلة دائما، كلما تحقق وجود العلة تحقق وجود الحكم، بمعـنى يماثل التلازم في الثبـوت بين العلة والمعلول الذي جعـل مبدأ العلية في الميثودولوجيا العلمية الحديثة في مرحلتها الكلاسيكية له وجه آخر هو مبدأ الإطـراد Uniformity: إطراد الطبيعة وسريانها على وتيرة واحدة، فالقانون

(1) د. حسن حنفي، من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، الجزء الثاني، ص 24.

العلمـي يكشف عن عليـة بقدر ما يكشف عن إطـراد، فكلما كانت العلة حدث معلولها، و إذا غابت غاب المعلول، كما يحدث في الانعكاس الأصولي حـين اقتران الطرد بالعكـس تأكيدا للدوران، وأنه يترتب عـلى انتفاء العلة دائمـا انتفاء الحكم، أو المعلول. وهذة العناية بغياب العلة وانتفائها في مسلك الانعكـاس الأصولي تستحـضر أمامنا الميثودولوجيـا العلمية التي لا تكتفي أبـدا بحالات الإثبات وتحقق المعلول بحدوث العلـة، بل أيضا غيابه بغيابها. وفي هذا لم تكـن نظريات المنهج العلمي الكلاسيكيـة حتى نهايات القرن التاسـع عشر إلا تأكيدا لدوران العلة مع المعلول وجودا وعدما، منذ بيكون الذي وضـع قائمة الغياب بجـوار قائمة الحضور وقائمة التفـاوت في الدرجة، حتى جون ستيوارت مل الذي وضع منهج الاتفاق أي اتفاق العلة مع معلولها بجوار منهـج الاختلاف، أي اختلاف وضع العلـة أو غيابها بغياب معلولها، فضلا عن المنهج الثالث من مناهج مل الخمسة وهو منهج الجمع بين الاتفاق والاختـلاف.[1] وتطـور الأمر حتى أصبحـت الأمثلة النافيـة أو الشاذة أو المكذبة تقوم بالدور الأكبر في الميثودولوجيا العلمية المعاصرة وأصبح منطق التكذيـب البوبري من أبلغ تمثيلات منطق العلم التجريبي بعد ثورة النسبية والكوانتم.

---

(1) المنهجين الرابع والخامس هما منهج التلازم في التغيرالذي يكشف عن العلاقة الكمية بين العلة ومعلولها، ومنهج البواقي الذي هو فرض لتفتيت العلية، فإذا ثبت أن بعض عناصرها مسببة لبعض عناصر المعلول، كان ما بقى من عناصرها مسببا لما بقى من عناصر المعلول. انظر: يمنى الخولي، محاضرات في منهج العلم، دار الثقافة العربية، ط 6، 2010. ص 116 - 123. ولمزيد من التفاصيل:

J.S. Mill, System of Logic (1843), ed. by J.M. Robson, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, pp. 249 - 302.

تبقى آية الدقة المنهجية في مسلك «السبر والتقسيم»، المقترن بتنقيح المناط الذي هو في حد ذاته مسلك ذو اعتبار. التقسيم أما أن يكون منحصر حاصرا لكل الأوصاف وتقسيمها إلى أوصاف إيجابية وأخرى سلبية، وأما أن يكون منتشرا أقل حسماً. وهو على الإجمال ذكر كل الأوصاف التي يتصف بها الأصل وصفاً وصفاً أو قسماً قسما، كل وصف يمثّل قسما تتم دراسته على حدة. فهل كانت قوائم فرنسيس بيكون التي وضعها لتسجيل نتائح التجريب، قائمة الحضور وقائمة الغياب وقائمة التفاوت في الدرجة، هي حقا أول محاولة في التاريخ لتصنيف معطيات البحث كما يقال في كتب المنهجية العلمية؟!

عن طريق السبر، أي الاختبار وقياس الغور، يتم استبعاد الأوصاف أو الأقسام واحدا تلو الآخر فلا يبقى إلا الوصف الذي هو مناط العلة حقا. حدد الأصوليون طرق وأسانيد حذف الأوصاف المستبعدة. هنا يلتقي السبر مع تنقيح المناط، فيعتبرهما الرازي شيئا واحدا، وبعض الأصوليين يرفضون هذا لأن السبر حذف فقط، أما تنقيح المناط فحذف وتعيين أيضا. المهم الآن أنه من ناحية الإجرائية المنهجية، نلاحظ أن التقسيم يحدث أولا ثم يتلوه السبر، ولكن المصطلح «السبر والتقسيم» يضع السبر قبل التقسيم لأن السبر أهم فهو الفاعلية المنتجة. و يالها من حصافة منهجية في **إعلاء قيمة السبر أي الاختبار**. إن التجريبية العلمية في جوهرها هي الاختبارية، هي القابلية للاختبار التجريبي والتكذيب، وروح الاختبارية التجريبية الأصولية تنزع إلى السبر، وسوف نرى أنها لا تقتصرعليه. وفوق كل هذا لا تفوتهم قيم البحث العلمي وهم أهل الدين، فأكدوا على ضرورة أن يتحلى

الباحث المؤمن أو الفقيه، بالصدق مع النفس ومع الواقع، بالموضوعية في السبر والتجرد من الهوى كمبرر لاستبعاد قسمٍ أو أحد الأوصاف.

تعلو نبرة الاختبارية وروح العلم التجريبي النقدية مع الأصوليين وهم يبحثون **فساد العلة**، في الأصل أو في الفرع أو في انتفاء الدليل على صحتها. فالمسألة ككل فاعليات الإنسان والعقل البشري، يمكن أن تقع في الخطأ، وباستثناء الأنبياء والصحابة الأولين وأئمة الشيعة الرافضين للقياس أصلاً، لا معصومية للبشر في الفقه الأصولي وفي التفكير العلمي وفي كل تفكير عقلاني مستنير. ومثلما تبحث الميثودولوجيا العلمية المعاصرة فيما يسمى بالأمثلة الشاذة أو مكذبات النظرية، عنى الأصوليون عناية بالغة بالبحث في ما يبطل الحكم العلي أصلا فيما أسموه بمبحث **القوادح**، أي إبطال العلل، حيث تتجلى الاختبارية الأصولية في أقوى صورها.

القدح في اللغة هو الطعن في النسب، وفي أصول الفقه هو الطعن في صحة الاستدلال، أي الاعتراض عليه، على الدليل الدال على العلية، وذلك إما بالممانعة وإما بالمعارضة. الممانعة هي عدم قبول الحكم، لأنه لا يحمل دليلا واضحا على العلة أو على الحكم ذاته في الأصل أو على نسبته إلى الفرع، والمعارضة هي إبطال العلة بعلة أخرى. يحمل مبحث القوادح منهجية المناظرة بين الرأي والرأي الآخر، فهو اعتراض معترض على الاستدلال بناءً على حجة. البعض ذكر ثلاثين نوعا من الاعتراضات، والبعض قصرها على خمسة أنواع فقط. الاعتراضات لها أساليب منهجية مجدية، لعل أبسطها الاستفسار وهو إن لم يؤد إلى إسقاط الحكم فسوف يؤدي إلى فهمه وتعميقه، ومنها فساد الاعتبار بمعنى إثبات أن ما هو مذكور لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه.

القوادح منهجية اختبارية لا تني ولا تكل، فتختبر ذاتها بذاتها، وفي هذا فرق الأصوليون بين القوادح الفعالة أي الاعتراضات الصحيحة والقوادح الباطلة أي الاعتراضات الفاسدة التي لاقيمة لها.[1] حددوا مناهج للقوادح الفعالة أي أهم ما يبطل الاستدلال العلي، كالنقض والكسر وعدم التأثير والقلب المبطل.[2] النقض هو رد العلة بناءً على لفظها والكسر هو ردها بناءً على معناها لذا فهو أقوى من النقض، أما القلب المبطل فهو إمكانية الانتهاء بالقياس إلى عكس الحكم المطروح وهو منتهى النقض للعلية لأنه بيان أن الحكم الذي تعلق بها ليس له تعلق بها.

❑❑❑

وقد كان الهدف من كل هذا الجهاز المنهجي والآليات الاستدلالية والجهود المبذولة لخدمة العلية هو الوصول إلى الأحكام الشرعية للأفعال الإنسانية، كمناظرة للقوانين التي ينتهي إليها البحث العلمي. الحكم الشرعي هو الثمرة من جهود الأصوليين، بتعبيرهم البليغ، والمجتهد هو المستثمر. وبالروح المنهجية التي تهيمن على عالمهم، عني الأصوليون بتقسيمات الأحكام. وفي هذا لم يكن المنطق الأصولي مقتصرا على ثنائية القيم، بل كان في جوهره وفي حدود عصره منطقاً متعدد القيم، أو بالأدق خماسي القيم: من الواجب إلى المحظور والمباح والمندوب والمكروه. الواجب ما يُذم تاركه والمحظور ما يُذم فاعله والمباح ما لا يتعلق بفعله أو تركه مدح ولا ذم، والمندوب ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه والمكروه ما يمدح تاركه ولا

(1) إمام الحرمين الجويني، البرهان، الباب الرابع، ج2، ص 627 وما بعدها.

(2) الجزري، معراج المنهاج، جـ 2، ص 178 - 194.

يــذم فاعله.[1] وبخلافها جميعا يتحدث الإمام الشاطبي عن مرتبة العفو التي تناظر مواطن الغموض وعدم التحدد.

كم نظلـم أنفسنا حين نجد أقرب تهمة توجه للفكر الإسلامي أنه سوف يحصرنـا بين ثنائية الحـلال والحرام. ومن قبل كان الظلـم الأكبر الذي يبدو لي أننـا سوف ندان عليه يـوم الدينونة حين تصورنا أن قراءة القرآن لا تفضي إلا إلى مشاعر إيمانية وخلجات تهجدية وشـيئا من الإشباع النفسي والالتزام السلـوكي والضبط المجتمعي، أما توطين الأصوليـات المنهجية العلمية فيعني استيرادهـا بقضها وقضيضها من النموذج الغـربي، ليظل العلم غربيا وغريبا عن العالم العربي والإسلامي.

بـدا واضحـا كيف كان علم أصـول الفقه قراءة للنـص الديني من أجل تفعيلـه في الواقع سدا لحاجات الأمة آنذاك، فأسفـر الجهد الحاد ذو الدوافع المتوهجـة عن جهاز منهجي مهيب يبـدو ناضجا قابلا للتطوير ومد النطاق والتنقيـح والتزويد؛ فيلقـي أسساً منهجية علمية لقـراءة الكتاب المنظور/ الكـون والعالم، أصيلة غـير مجلوبة أومستـوردة. وكانت عنايتهـم الفائقة بالعلـة واستقصاؤهم جوانبها وتحديد مسالكها مـن العوامل التي تشي بقوة إلى كفاءة علم أصول الفقه كأساس لتوطين روح المنهجية العلمية.

(1) الغزالي، المستصفى، جـ 1، ص 210 وما بعدها. وثمة في تقسيم الحكم في: معراج المنهاج للجزري، ص 51 وما بعدها، وانظر تحليلات لغوية مسهبة لهذه الأحكام في: المحصول، للرازي، ص 201 وما بعدها. وقارن «الأحكام التكليفية» في الموافقات للشاطبي، جـ1، ص 109 وما بعدها، حيث يعقبها الشاطبي بقسم آخر هو الأحكام الوضعية أي النصوص التي تحدد وضع الشيء من حيث كونه سببا أو شرطا أو مانعا أو صحيحا أو مرخصاً. والوضعيات تجاري العقليات في إفادتها للعلم القطعي.

الفصل الخامس

الأصل في الأصولين

لـئن كان الأصل في اللغة هو ما ينبــني عليه الشيء، فإنه بصدد نموذج قياسي إرشـادي علمي إسلامـي يضم أبعاد الظاهـرة العلميـة وروحها ومعالمهـا وطبائعهـا وقيمها وموجهاتهـا في الحضارة الإسلامية، يمكن أن نجد الأصل الـذي ينبــني عليه مثل هذا النمـوذج كامن في الأصولين: **علـم أصول الفقه، وعلم أصول الدين** (= علم الكلام).

يتكاتــف الأصولان. كلاهما منوط به توطـين الظاهرة العلمية في ثقافتنا المعـاصرة، يلتقيان معا كمبتدأ ومنطلق للعقل العلمي، نقضاً و إلغاء لأي زعم بغربة ثقافتنا عن روح العلم. أصول الدين باشتبا كه مع العقائد والتصورات، يتصـل بتصور حدود حلبـة عالم العلم، بأنطولوجيا العلـم و إبستمولوجيته، فيشتبـك بفلسفـة الطبيعة، مقابل اشـتباك أصـول الفقه بفلسفـة المنهج أو الميثودولوجيا.

إن الطبيعـة بمفهومهـا الواسع.. والتـي رآها علم الـكلام: العالَم العلامة عـلى وجود الخالق.. هــي الحلبة الكـبرى للعلم التجريبي. وعـلى الرغم من

أن الطبيعيات لم تكن من المشكلات الكلامية الأساسية أو من العناوين التقليدية للمصنفات الكلامية، إلا أنها كانت منبثة في كل هذا، واحتلت موقعا فسيحا كواحد من موضوعات ستة اشتمل عليها علم الكلام القديم، وهي التوحيد والقدر والإيمان والوعيد والإمامة، ثم اللطائف أي الطبيعيات وموضوعها الجسم والحركة والزمان والمكان.. أي الكون الفيزيقي، ويُفزع في مثل هذا إلى العقل. من هنا كانت الطبيعيات بمصطلحاتهم هي اللطائف أو دقيق الكلام المقابل لجليل الكلام وهو الكلام في العقائد التي يفزع فيها إلى كتاب الله.(1)

في فلسفة العلم ودراسات الظاهرة العلمية على الإجمال تدخل فلسفة الطبيعة في المقدمات التاريخية المفضية بشكل ما إلى العلم الطبيعي والتجريبي الحديث، لذا فإن تفهم أصوله ومساره عبر التاريخ يستدعي تفهما لأصول وتطورات تصور الطبيعة عبر ملحمة الحضارة الإنسانية.

---

(1) د. يمنى طريف الخولي، **الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل**، م.س، ص 75 وما بعدها.

ولئن كان المتكلمون قد أسموا الطبيعيات دقيق الكلام، فإنه في المصطلحات المعاصرة: العلوم الطبيعية المسلحة باللغة الرياضية هي العلوم الدقيقة exact sciences. وانظر في هذا محاولة جديرة حقا بالاعتبار قام بها أستاذ الفيزياء النظرية:

د.محمد باسل الطائي، **دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة**، عالم الكتب الحديث، أربد - الأردن، 2010. يوضح هذا الكتاب الجاد الذي يقع في في أكثر من ثلاثمائة صفحة من القطع الكبير كيف أن التصور العام لفلسفة الطبيعة الذي تخلق مع المتكلمين، ومثل خطوة جوهرية في تطور مفهوم الطبيعة وتصوره، إنما ينطوي على حصافة ومنهجية تداني كثيرا بينه وبين تصور الطبيعة في فيزياء الكوانتم والنسبية المعاصرة.

أمـا تفهم هذه الأصـول عبر ملحمة الحضارة الإسلاميـة تحديدا، فيحيلنا إلى علـم أصول الدين، وذلك إذ نطرح السؤال: مـاذا عن **أصول تصور الطبيعة** وتطوره في التراث الإسلامي؟

لقد أتت الأصول وتراثنا الإسلامي بجملته، نتيجة لمعلول محدد هو الثورة العظمـى التي أحدثها نـزول الوحي في المجتمع البـدوي. وكان علم الكلام (=أصـول الديـن)، هو الآخـر دائرة معرفيـة ترسمت حول الوحـي، كنبتة أصيلـة نشأت قبل عـصر الترجمة والتأثـر بالفلسفة اليونانيـة، كأول محاولة لتفاعل العقـل مع النص الديني/الوحي لتفهمه و إثبات مضامينه، فكان علم الـكلام بحق أوسع وأهم المجـالات لما أسماه محمد عابـد الجابري العقلانية الإسلامية، أو كان كما رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق، الفلسفة الإسلامية الشاملة حتى لعلم أصول الفقه بكل تألقه المنهجي. وذهب الإمام الغزالي إلى أن علم الكلام هو العلم الـكلي بالنسبة للعلوم الدينية عموما، وسائر العلوم الدينية الأخرى - وهي الفقه وأصوله والحديث والتفسير - علوم جزئية.[1]

ومن ثم فعلى الرغم من أن منظور عصرنا قد يبدي سلبيات في علم الكلام القديم، تفرضها المهـام المنوطة به في إطار الظروف الحضارية والقصورات المعرفيـة لذلك العصر البعيد، فسوف تبقى إيجابية علم أصول الدين العظمى في أنـه تشكـلٌ للعقل العـربي الصميـم، وتلمسه الخطـى نحو إقامـة الحجة وتكويـن النظرية؛ فلم يكـن إلا ممارسة للتفكير الفلسفـي في القضايا التي أثارها نزول الوحي في المجتمع العربي، اتخذت شكل البحث في العقائد لأنه

(1) الإمام أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق د. حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، د.ت.، ص 12 من المتن.

الشكل الأيديولوجي المتفاعل والمثير للقضايا الفكرية. لقد كان علم الكلام أو أصول الدين بمثابة الفلسفة الإسلامية الخاصة التي شقت الطريق ومهدته للفلسفة الإسلامية العامة[1] أو بالتعبير الأثير لحسن حنفي علوم الحكمة. استفاد علم الكلام في مراحله المتأخرة من آتون التفلسف العقلاني، أي من المنطق، فكان ينمو ويتطور، ينضج.. ينضج، فنضج حتى احترق كما يقول الأقدمون.[2] وانبعث من رماده فينق الفلسفة. وكان للمعتزلة خصوصا دورهم في توجيه الفكر الكلامي إلى طريق أدي إلى الفكر الفلسفي الذي «عاش طور الحضانة تحت جناحهم»[3]. وقد سبق أن أسهب ابن خلدون في إيضاح هذه القضية والمجرى الذي شقه المتكلمون بين الكلام والفلسفة التي ظهرت بعد أن استوفى علم الكلام نضجه، لتمثل دائرة أو مرحلة فكرية أعلى وأنضج أصبح الفكر والواقع مهيئين لها. وكانت الفلسفة الإسلامية أكثر اتصالا بصيرورة العقل البشري، وفي حل عن التمثيل الإيديولوجي

(1) في تفصيل هذا: يمنى طريف الخولي، نشأة الفلسفة الإسلامية تطورا لعلم الكلام: قراءة في الفكر العربي الحديث، في: **الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1 2012. ص 163 - 183.

(2) هذا التشبيه مأخوذ من تقسيم الأقدمين علومهم إلى ثلاثة أقسام: علم نضج حتى احترق وهو النحو والأصولين، وعلم نضج وما احترق وهو علم الفقه وعلم الحديث، وعلم ما نضج وما احترق وهو علم البيان والتفسير. انظر: أمين الخولي، **مناهج تجديد**، في سلسلة أعماله الكاملة، جـ 10، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995. ص 229. وراجع الفصلين الأخيرين من: يمنى طريف الخولي، **أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد**، دار المعارف، القاهرة، 2000. حيث سبق ذكر هذا.

(3) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، الجزء الثاني، دار الفارابي، بيروت، ط 6، 1988. ص49.

الصريـح - وإن كانـت بالطبع لن تتحلل من روابطها بـه، وظل التوفيق بين الحكمة والشريعة مـن مهامها الكبرى ودوافعها القويـة. فتميزت الفلسفة عن الكلام بأنها انطلقت من المفاهيم والمضمون الفكري لا من القضايا التي يثيرهـا النـص القرآني في العالم الإسلامي بصورة مبـاشرة، وثانيا لم تتخذ من عقائد الدين قاعدة مباشرة للبحث. وفي كل هذا كانت الطبيعة دائرة كبرى من دوائر بحوث الفلسفة الإسلامية، التي انقسمت بصفة أساسية إلى المنطق والإلهيات والطبيعيات، أوالمنطق والميتافيزيقا والفيزيقا.

والخلاصة أن أصول تصور الطبيعة قد تخلق على أيدي المتكلمين/علماء أصـول الدين المخولـين بالدفاع عن الأمـن الفكري في الداخـل، ثم واصل مسيرتـه على أيدي الفلاسفة أو الحكماء المخولين بالدفاع عن الأمن الفكري في الخارج أو على حدود التفاعل مـع الثقافات الأخرى.[1] الكلام والحكمة يطرحان نظريات في مقابل أصـول الفقه والتصوف اللذين يطرحان مناهج وطـرق. وعلى الرغم من أن العقل والنقل في الكلام وأيضاً المنطق في الحكمة موضوعـان منهجيـان إلا أن الطابع النظري هو الغالـب عليهما. وأنيط بهما صياغـة المفاهيم والتصورات، ويعنينا منها الآن تصور الطبيعة، وقد واصل مسـيره من الكلام والحكمة ليصل إلى أولئك 'الطبائعيين' وهم علماء الطبيعة العرب حملة لواء المرحلة الوسيطة من تاريخ العلم الرياضي والتجريبي.

(1) د. حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع**، ثلاثة مجلدات، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة 2000. المجلد الأول: النقل، الجزء الأول منه: التدوين، ص15. والتعبير الجميل المذكور الذي يفض نزاعا بين جنود الكتيبة ضارا بها جميعا مأخوذ من هذا المصدر نفسه الذي جعل المتكلمين وزراء داخلية والحكماء وزراء خارجية. ص 35.

وتجديـدا لوضع الطبيعيات، أي لتصور حـدود حلبة عالم العلم من أجل نموذج إرشادي إسلامي أو منظور إسلامي علمي منطلق نحو المستقبل، ينبغي إحـداث قطع معرفي مع علـم الكلام القديم لتحو يـل الطبيعيات إلى كتاب فعلي، أي إلى ميـدان للقراءة وموضوع للبحث المعـرفي. فقد كانت الطبيعة في علـم الـكلام القديم مشكلـة أنطولوجيـة، ولابد أن تتحـول إلى مشكلة إبستمولوجية في علم الكلام الجديد لتغدو مهمته هي تنضيد العقائد الدافعة إلى قـراءة كتاب الطبيعـة، أي إلى البحث العلمي.[1] وعلينـا الآن أن نخطو خطـوة أبعد نحـو الأصول المنهجية لتلـك الإبستمولوجيـا أي لقراءة كتاب الطبيعـة.. للبحث العلمي. وهكذا تبـدو ضرورة مواصلة المسير من أصول الديـن إلى أصول الفقه، ليتكامل الأصولان في تبيّئة الظاهرة العلمية وتوطين البحث العلمي.

❑❑❑

إن التجديـد الفعـال، الذي يحمل للهو ية الحضار يـة الإسلامية صيرو تها و نماءهـا، في أن تنطلـق أصولها من المـاضي إلى المستقبـل. وأصوليات العقل الإسلامـي النظـري و الفلسفي و المنهجي هـي أصول الدين وأصـول الفقه. إنهما قـادران على اقتحام العقـدة المنهجية من حيـث أن صلب أصلابها هو «النظـر العقلي». كـان الشيخ مصطفى عبد الرازق قـد أسرف في إيضاح أن بدايـات العقل الفلسفي الموروث جاءت من الأصولين بفعل «النظر العقلي» والاجتهاد و إعمال **الرأي**[2] في مسائـل وقضايا فرضها الواقع الإسلامي، قبل

(1) تفصيل هذا المخطط مطروح في الكتاب المذكور: الطبيعيات في علم الكلام.
(2) في: مصطفى عبد الـرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** (1944)، 2007.=

التأثر بفعل الوافد مع حركة الترجمة وقبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه العقل الفلسفي العربي. وفي مواجهة مؤرخي الفلسفة الغربيين والمستشرقين الذين ينفون عن العرب وعن الحضارة الإسلامية أية قدرة على الإبداع الفلسفي، يؤكد مصطفى عبد الرازق إن النظر العقلي و إبداع المسلمين الفلسفي الأصيل انبثق أولاً في العقيدة والشريعة.. في الأصولين: علم أصول الدين (=علم الكلام) المعني بالعقيدة وعلم أصول الفقه المتصل بالشريعة. كلاهما علم نما وترعرع بهدي القرآن ولسد حاجات الأمة الإسلامية. إن أصول الدين بمعية أصول الفقه تجسيدٌ للعقل النظري والعقلية المنهجية. كلاهما نشأ كإبداع أصيل للحضارة الإسلامية بفعل موجهاتها وكاستجابة لظروفها واحتياجاتها.

يقتضي التجديد في أصول الدين/علم الكلام إحداث قطع معرفي، لكي تنتقل الطبيعة/الكتاب المنظور من الأنطولوجيا إلى الإبستمولوجيا لتغدو المهمة المنوطة بالعقل الإسلامي المعاصر هي قراءة كتاب الطبيعة تأكيدا لوجود الإنسان المسلم. إنه قطع جزئي تجديدي وليس بالطبع انفصالا بائنا أو قطيعة تامة عن تراثنا، على غرار ما تدعيه الحضارة الغربية، بل تواصلا حقيقيا فعالا يقوم على جدلية الاستيعاب والتجاوز وجدلية الانفصال

=وانظر دراسة تحليلية دقيقة لمفهوم «الرأي» لغويا واصطلاحيا وظهوره وتطوره ودوره في تأسيس فقه الإسلام وحضارته، في: أمين الخولي: **مالك بن أنس**، في: سلسلة الأعمال الكاملة لأمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994. ص 385 - 403. حيث ينتهي إلى أن ظهوره المبكر كان أمرا تقتضيه طبائع الأشياء، وأن الرأي يعني قوة النفاذ والقدرة العقلية على حل المشكلات حلا دينيا أو غير ديني، وأنه في تلك الحقبة المبكرة قد يرادف الرأي الفقه (ص 401).

والاتصـال[1]. فلم تكن الطبيعيات في علم الكلام القديم شـيئاً إضافيا زائدا أو مجـرد ضميمة في اللطائف، بـل إن الطبيعيات هي العـالَم. وليس بدعا أن تصبح أكثر محورية في علم الكلام الجديد المؤصل لنموذج إرشادي علمي من أجـل قراءة كتاب الطبيعة. إن البحث المتعمق يبين لنا كيف انصبت نظرية الوجـود الكلامية على الطبيعة في شـكل اهتمام المتكلمـين الفائق بالجوهر وأعراضـه، وأن علم الكلام القديم لا يبدأ بالـذات والصفات، بقدر ما يبدأ بنظريـة العلم ثم نظرية الوجود.[2] وهـذه العوامل التي يمكن أن تعمل على تأسيس الموقف العلمي لم تكن فقاعات على السطح بل هي متجذرة في البنية المعرفية الإسلامية، كأن التوحيد - كما أشـار حسن حنفي - افتراض نظري تفسر على أساسه الظواهـر الطبيعية، أورؤية موجهة للذهن نحو الطبيعة، فلا إثبات لله ولا تفكير فيه إلا بعد التفكير في الطبيعة وعالمها. «وكأن الدين لايتأسـس إلا في العلم الطبيعي. وفي هذا اتفق الكلام مع الحكمة، وأيضا مع أصول الفقه والتصوف»[3]. ولإحياء وتفعيل لتلك العوامل، لكي يتحول البعد الطبيعـي الماثل في علم الـكلام إلى فعالية وصيرورة متناميـة باستمرار.. إلى نضـال معرفي وجهـاد إبستمولوجي يتفانى فيه أولو العزائـم والشكائم حقاً، العلـماء في معاملهـم.. في معـترك كفاحهم الضـاري والنبيل. فهـل يمكن أن يناظـر هذا انتقالا مـن عمومية مسئولية الإنسان عـن أدوات العلم والمعرفة

(1) انظر: يمنى الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، الفصل الثاني.

(2) المرجع السابق، ص145 وما بعدها. وراجع: الحسن بن متويه، **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، تحقيق د.سامي نصر لطف الله، دار الثقافة، القاهرة، 1975.

(3) د. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988. المجلد الأول: المقدمات النظرية، ص 627 - 628.

﴿إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾ [الإسراء: 36] إلى مسؤولية عن الشكل الجديد لتآزر هذه الأدوات - الحواس والعقل - وتكاملها في أقوى وأنضج صورة: المنهج العلمي التجريبي.[1]

وفي علم أصول الفقه تبدى أمامنا جهاز منهجي مكين كان من أجل قراءة الوحي المسطور كما ينبغي أن يتمثل في الواقع الحي المعيش، وعرضنا محاولة لتنضيد هذا الجهاز المنهجي لإبراز كيف يمكن أن تمتد فعالياته إلى التأسيس لقراءة الوحي المنظور أيضا، للبحث في كتاب الكون والطبيعة والعالم والإنسان بما يقتضيه هذا من مناهج علمية ووسائل بحثية إجرائية من آليات وأسس ميثودولوجية.

لقد نشأ علم الكلام/أصول الدين نشأة سياسية وظل دائما مشتبكا بالسياسة، أما أصول الفقه فقد احتفظ بمسافة ما بينه وبين المعترك السياسي، بل إن الإمام الشافعي في رسالته التي أسست هذا العلم عمل على «إعادة تأسيس نظري لمفهوم الأمر، والطاعة وحدودها، والإجماع وسلطته، وغيرها من المفاهيم و«الضوابط» الجديدة، التي نستشف منها خوف صاحب «الرسالة» في أصول الفقه، وتحذيره من السقوط فريسة لمنطق رجل السياسة»[2]. وظل علم أصول الفقه أقرب إلى التأصيل العقلي ووضع قواعد

(1) يمنى الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، ص 154 وما بعدها.

(2) د. عبد المجيد الصغير، **المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية**: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2011. ص 145. واضح من اختيارنا لهذا الاقتباس الذي أتى في سياق مخالف أن المؤلف رغم جهده الوافر فشل في إقناعنا بدعواه وهي أن علم أصول الفقه نشأ نشأة سياسية وظل محكوما بالسياسة.

الاستدلال لاستنباط الأحكام، معنيا بقضايا الأحكام الشرعية وأدلة الحكم والاجتهاد والتعارض والتراجيح والقوادح... وسواها من قضايا هي أساساً منهجية بشكل أو بآخر، فلا غرو أن كثرت في أمهات المصنفات الأصولية كتب تحمل عناوينها مصطلح المنهج مثل «معراج المنهاج» للجزري و«شرح المنهاج» للأصفهاني و«منهاج الوصول في علم الأصول» للبيضاوي و«منهاج العقول في شرح منهاج الوصول» للبدخشي..... وكما رأينا لم يكن أمر المنهج مجرد لفظة ترد في عنوان أو حتى مصطلح، بل شق طريق للعمل البحثي، «المثمر» بتعبيرهم الجميل.

❑❑❑

هكذا يتبدى لنا أن العقلية المنهجية أو مَنْهجة العقلية من ناحية، والبحث في الطبيعة وموجهات الإنكباب على قراءة الكتاب المنظور من الناحية الأخرى، وهما شرط أولي أساسي للبحث العلمي لا يعودان الآن سلعة مستوردة، ليظل البحث العلمي غربيا وغريبا ومغتربا عن واقعنا، نستورده مثلما نستورد أجهزه وسلع أخرى جيدة أنتجها الغرب. إننا باحثون عن موقف علمي ينطلق من واقع الحضارة الإسلامية، ونقض المركزية الغربية وإدراك عقم التبعية العمياء والترديد الأصم، وتحمل مسؤولية التعددية الثقافية. إنه التوطين العميق للبحث العلمي، مادام ممكنا استنطاق مكونات ثقافتنا ببعض معالم نموذج إرشادي علمي.

❑❑❑

الفصل السادس

معالم نموذج إرشادي علمي إسلامي

> دعائم النموذج الإرشـادي الإسلامي العلمي هي الوحي والعقـل والطبيعة، فيتساوق مع الواقـع الثقافي في العالم الإسلامي ويتكافـأ مع تطلعاته المعرفيـة. يحتوي تلقي علمائه لنظريات وتطـورات العلوم المحدثة والمعاصرة

من أجل تفاعـل عميق معها، يحفز إمكانات الإضافة إليها والإسهام المأمول في مسيرة تقدمهـا. ويرسم القرآن معالم منهجية من حيث يحمل قوة موجهة للممارسـة العلمية. بدأ بكلمة «اقرأ»: فاتحة الانفتـاح على النشاط المعرفي، وجعل الإنسان مسئولا عن حواسه، واحتوى على أكثر من خمسين آيه تدعو إلى إعمال الفكر والبحث والنظر في ظواهر الطبيعة أو آيات الكون، تحمل ما أسماه محمد إقبال «الاتجاه التجريبي العام للقرآن»[1]. إنها ديناميات دافعة محركة للبحث العلمي ثاوية في الآيات البينات، تتجه أو توجه مباشرة صوب الطبيعة والعلم الطبيعي.

ومكونات النموذج الإرشـادي الفاعلة المتفاعلة، هي أولاً الرصيد العلمي

---

(1) محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط2، 1968. ص21.

العالمـي والنظريـات المعمول بهـا في المجال المعـني، وثانياً التفكـير وآلياته وإجراءات البحث وخطواته، وثالثاً قيم الممارسة العلمية أو السلوك العلمي فضلاً عن دوافعه وموجهاتـه. يحمل العنصران الأولان مشتركا إنسانيا عاماً. ويحمل العنصر الأخير الخصوصية أو الوضع في الإطار الحضاري.

وتميـز نموذجنا القائم على التوحيد بأسبقية القيم، وبالدور المحوري لقيم الاستخـلاف والعمران والتزكية. نضيف إليها هنـا تفعيل قيم أخرى فرعية مـن ثراثنا، من قبيل قيمة العلـم النافع والعياذ بالله من علـم لا ينفع، وقيمة الصلاحية وقيمـة الاستقامة وقيمة الجهاد بمعنى بذل غاية الجهد... إلخ. ومن المنظومـة القيمية الإسلامية يسهل كثـيرا استنباط معايير السلوك الأخلاقي في البحـث العلمـي[1]، مـن قبيل الأمانة وعـدم اختلاق معطيـات أو نتائج، وقيمـة الحذر واليقظة لتجنب الأخطاء قـدر المستطاع وبالمثل تجنب خداع الذات والتعصب وصراع المصالح، وقيمة الانفتاحية كمعيار يوجب تشارك العلـماء في النتائـج وفي المعطيات والأفكار والتقنيـات والأدوات ومراجعة أعـمال بعضهـم البعض ويكونـوا منفتحين دائـما للنقد وللأفكـار الجديدة، وقيمة الحرص الدائم على التعلم، وليتحمل العلماء مسؤليتهم في إعداد الأجيال الجديدة مـن العلماء في إطار الالتـزام بأخلاقيات العـالم الناصح والباحث متلقـي النصـح، وقيمة الشرعيـة والمشروعيـة والقانونية فيطيعـوا القوانين

(1) عرض هذه المعايير مأخوذ من: ديفيد ب. رزنيك، **أخلاقيات العلم: مدخل**، ترجمة د. عبد النور عبد المنعم، مراجعة وتقديم د.يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 316، يونيو 2005. ص 85 - 106.

والشرائـع الخاصة بمجال بحثهـم، وقيمة تحمل المسؤليـة الاجتماعية ليكون العلـماء مسؤولين عن تحقيق المصلحـة والمنافع الاجتماعيـة ومسؤولين عن عواقب بحوثهم وعن إبلاغ العامة بها. بالإضافة إلى معايير أو قيم الاعتراف بفضـل صاحـب الفضل وبالتقديـر لمن يستحقـه، وإتاحة فـرص متكافئة للباحثين وألا يهدرون عن ظلم أية فرصة في استخدام المصادر العلمية أو في التقدم في المسار المهني العلمي، وتبرز هنا قيمة الفعالية بمعنى وجوب استخدام الإمكانيات والأجهزة بفعالية تتجنـب أي هدر في الموارد، والفعالية تستتبع قيمة المشاركة في الموارد والحفاظ عليها. وثمة أيضاً قيم الاحترام المتبادل بين العلماء، واحترام الذات الإنسانية فلا ينتهكوا كرامة الإنسان عندما يكون موضوعا للبحث والتجريب وأيضا الرفق بالحيوان في هذا الصدد.

هـذه القيـم أوردها ديفيـد رزنيك - وهو أستاذ فلسفـة متخصص في قيم وأخلاقيات العلـوم الطبية - كمعايير للسلـوك الأخلاقي في العلم. حصرت الفقـرة السابقة ما أورده باستثناء قيمة معيارية واحدة هي «الحرية». وذلك لأن النظـرة العجـلى أو المهاجمة، قد تـرى في قيمة «الحرية»، مـا لا يتوافق تماما مع المقدمة التي وضعناها للفقرة: سهولة الاستنباط من المنظومة القيمية الإسلامية، مما قد يحيلها إلى مقدمة إنشائية خطابية وليست شريعة منهجية. وليـس الأمر هكذا، فقد وضع رزنيك لمعيـار «الحرية» منطوقاً هو: «ينبغي أن يكـون العلماء أحراراً في أن يقومـوا بالبحث في أية مشكلة أو أي فرض. ينبغي عليهم أن يتتبعوا الأفكار الجديدة وينتقدوا الأفكار القديمة»[1]. فهل تحرم منظومتنا القيمية بحثا في مجال ما؟ أما عن حث القرآن على نقد الأفكار

(1) المرجع السابق، ص 94.

القديمة و «ما وجدنا عليه آباءنا» فهو مذكور ومتكرر، وتجسد تطبيق هذا علميا مع ابن الهيثم مثلاً وهو يطيح بأسس الأقليدية البطلمية للبصريات، وخطى تقدمية أخرى مماثلة أحرزها العلماء العرب. لا شك أن أخلاقيات البحث العلمي الإسلامية تنتظر معالجات مستفيضة ومتعددة المناحي والزوايا والمداخل. فضلا عن أن أخلاقيات البحث العلمي أصلاً مفتوحة الآن لبحث موار، تخصص لها مجامع وجمعيات ومؤتمرات ودوريات... كل الأطراف باتت تنشد «علما أكثر أخلاقية»[1]. على أن هذه الأخلاقيات في النموذج الإرشادي الإسلامي تنبع بطبيعة الحال من الركيزة الكبرى: عقيدة التوحيد.

❑❑❑

إن التوحيد يعني رؤية للحقيقة وللكون، العلم متضمن فيها ومتكامل معها، الوحي مصدر دافع للمعرفة التوحيدية عن العالم التي تحتاج للأدوات البحثية والمناهج العلمية الإجرائية، و«المسالة تتعلق بتوظيف الأبنية الفكرية العامة التي يقوم عليها التكامل في فهم الظواهر أو القضايا موضوع الدراسة».[2] وتتآزر العلوم الطبيعية والإنسانية في تعبيرها عن الاتصال والتداخل والتكامل ضمن الوحدة الكلية للخلق الإلهي، ويتسق العلم مع الروح الإسلامية وهو يسعى إلى تكامل الجزئيات ضمن الكل الواحد. ويبدو التكامل - كما يؤكد فتحي ملكاوي - من ضرورات الاستخلاف والتمكين في الكون والعمران البشري.

---

(1) المرجع السابق، ص 249 وما بعدها.
(2) فتحي ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، ص 27 - 28.

إن التوحيد أساس رؤية تكاملية تستقطب مصادر المعرفة وأبعاد الوجود؛ ليغدو البحث العلمي تجربة شاملة ينغمس فيها الباحث بمجامع قدراته وملكاته. وهي بدورها - مع ما تستلزمه طبعا من شروط تعليمية وبحثية، مادية وعقلية - تجربة تستغل طاقة الأبعاد العقائدية المتولدة في النفوس والجياشة في الصدور استغلالا رشيدا. ويستطيع الباحث المسلم قراءة الكون الطبيعي والاجتماعي والإنساني بعقله وحواسه ونفسه جميعاً. وفي إطار رؤية ركيزتها توطين العلم، سوف يسهل توظيف هذه القراءة في بناء أسس حضارة راشدة متميزة بهذا التكامل الذي يجمع بين المادة والروح، الدنيا والآخرة، المسؤولية والجزاء، الحق والواجب، الأنا والآخر.. ويصنع وسطية تحول دون التطرف إلى أي من الجانبين. التوحيد مضاد للتطرف الحدي، ومضاد للرؤية الواحدية الاستبعادية التي لا ترى الحق إلا في جانب واحد أو في مدرسة بعينها.

على أنها جميعا تنبعث من أصول أعمق تمثل ما وراء المنهج، وتجسد منطلق المنهجية الإسلامية المؤهلة للقضاء على اغتراب العلم وغربته عن العالم الإسلامي. فإذا كانت دافعية الممارسة العلمية أصلا ثاوية في القرآن الكريم، كموجهات ودوافع للبحث العلمي نابعة من منظومتنا العقائدية، فليس يتناقض معها مثول الغيب كأفق شعوري، وليس من الضروري إقصاؤه تماما على طريقة العلم الوضعي. لعل الغيب المطلق خاص بالتجربة الدينية. وقد أشار سيف الدين عبد الفتاح إلى أن ثمة أيضا **الغيب النسبي** أو الأصغر الذي يعد من أهم موجهات ودافعيات المعرفة والعلم والتحصيل، ومن هنا تأتي الآيات ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]، ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]، ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النساء: 113]، للتعبير عن النسق

المفتـوح مـن المعرفة والعلـم في إطـار إدراك القصور واستمـرار التحصيل وضرورات الاجتهـاد، و إحداث التراكم، وحدوث الحوادث وتجدد الوقائع والأقضيـة، هذا كله يعني النسق المعرفي المفتوح وعملية إحسان القراءة،[1] أو ما يسمى بالتقدم العلمي المستمر.

وتبقـى دائما وأبدا دعوة القـرآن إلى إعمال الفكر والحـواس والبحث في ظواهـر الطبيعة أو آيات الكون، والآيات التي تدعو إلى إعمال العقل، و إلى التفكير العميـق المتبصر المسؤول في الظواهر والموجودات والأشـياء. وقد سبقت الإشارة إلى فرض أو فريضة «النظر العقلي» التي كانت منطلق العقل الإسلامـي، وقد كانت تكليفا، لأن النظر واجب إجماعا، والتكليف بالنظر تكليف بالعمل، وكمال النظـر بتوليد العلم الطبيعي.[2] فضلا عن هذا يحمل القرآن حملا على أسلوب البرهان والحجة والجدال الحسن للوصول إلى النتيجة الصحيحـة استنادا إلى المعطيات الخارجية المتفق عليها والقدرات العقلية أو المنطقية لأطراف الحوار.

في مثـل هذا نجد دلائل القرآن الكريـم إلى تجذير البعد الطبيعي العلمي وتوجيه العقل المسلم نحو الطبيعة لكي يثبت دوره في الكون وتحمله لمسؤلية الاستخـلاف. وبقدر ما يتأسس هذا بقدر ما تتحقق رسالة الوحي الإسلامي كخاتمة الأديان، من حيث هو وحي طبيعي لا كهنوتي. إنه التوحيد كرؤية

(1) د.سيف الدين عبد الفتاح، المنهجية وأدواتها من منظور إسلامي، في: المنهجية الإسلامية، م.س.، ص 641.

(2) د.حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول: المقدمات النظري، ص 234، 322.

موجهة للذهن نحو الطبيعة، بتعبير حسن حنفي الأصولي/الفيلسوف الذي يواصل مسار التوحيد ليلفت الأنظار إلى قيمة التوظيف العلمي لمفهوم التنزيه الذي يمكن أن يصبح أقوى موجهات الوحي للعلوم العقلية الخالصة كالرياضيات والطبيعيات، من حيث يجعل الألوهية مبدأً عقليا شاملاً، لأن التنزيه يعني أن الله ليس موضوعا للرؤية أو العلم، إنما العلم موضوعه كلام الله في الكتابين - أي الوحي كقصد نحو العالم وكنظام له.[1] هكذا يصبح التنزيه مثالا معرفيا هو المثل الأعلى كتعال وتجاوز ومفارقة، التنزيه هو التعالي والتقدم المستمر ورفض الصيغ الجاهزة والقطعية والمذهبية والتوقف[2]، إنه بناء شعوري يدفع إلى البحث المستمر عن الحقيقة القصوى وتقدم العلم، يبلور مثلا معرفية دافعة للبحث العلمي المستقبلي.

النموذج الإرشادي العلمي الإسلامي في جوهره نموذج ممارسة أو ممارسة نموذج، مفاده إعادة قراءة لمنطلقاتنا العقائدية في ضوء وعي العصر والسقف المعرفي له، وإعادة صياغة منظومة القيم والمدركات المعاصرة، متجاوزين مواقع الاستهلاك والاجترار والتقليد والتبعية الفكرية.[3] وهو ليس دعوة للانعزال أو الانغلاق المستحيلين فضلا عن أن يكونوا مجديين، بل هو دعوة لتوطين العلم وللتمكين المنهجي من أجل تجذير لفاعليات البحث العلمي ونمائها في أجواء أليفة غير مغتربة، تؤدي استدامة وتجويد الحصائل المعرفية؛

(1) د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثاني: التوحيد، ص 297.

(2) السابق، ص 232.

(3) د. منى أبو الفضل، **الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2005. ص 33.

لنقــدم إسهاما - طال انتظاره - في ملحمة التقــدم العلمي العالمي. إنها مسؤلية عالميــة ملقاه على عاتق الباحــث العلمي المسلم في الوضع الثقافي الراهن إبان القرن الحادي والعشرين، الذي أقبــل بعقده الأول وما تلاه محتفلا بالتعددية الثقافيــة، فهل نتوانى عن توطـين البحث العلمي و إمكانــات التقدم العلمي الخاصة بنا في ثقافتنا نحن.

❒❒❒

خاتمة

بيت القصيد

> إنها محاولة لاقتحام العقدة المنهجية.. لاستنطاق مكونات الحضـارة الإسلامية وثقافتها وتراثها بمعالم نموذج قياسي إرشـادي إسلامي، ليبدو كفيلا بتوطين المنهجية العلمية في بيئتنا، مُلبياً لاحتياجاتها، وعاكسا لحضارتنا بنموذجها

المعـرفي ورؤيتها للعالم، بمخزونها العقائدي ونسيجها الشعوري ومنظومتها القيميـة ومنظورها الأنطولوجـي أو رؤيتها للوجود؛ فيكـون تجسيرا للهوة بـين الواقع الراهن والواقع المأمـول.. بين منطلقاتنا العتيـدة الوطيدة وثورة التقدم العلمي والتقاني الجياشـة الموارة.. بين الماضي والمستقبل.. بين الأصالة والمعاصرة.. بين الخصوصية والكونية.

❑❑❑

توطـين المنهجية العلميـة صلب من أصـلاب مقاربة إشـكالية الأصالة والمعـاصرة، فـلا غرو أن يتـوازى الخطان عـبر الصفحـات السابقة، والآن يلتقيان ليتمخض تزاوجهما عن النتائج الآتية:

1) تمثـل نشدان المعـاصَرة في أن نبدأ مـن حيث انتهت تطـورات راهنة

لفلسفة العلوم في معاقلها في الغرب. بيّنا كيف تجاوزت الاقتصارعلى الطرح الوضعي البسيط المُؤَمثَل الذي يكتفي برد العلم إلى الأسس المنطقية والتجريبية. وبات واضحا أن الطرح المتكامل للظاهرة العلمية ومنهجيتها يتأتى في إطار حضاري متعين. ليس العلم قصة غربية خالصة أو نسقا واحدا ووحيدا بل هو أنساق متعاقبة ومتجاورة ومتلاحقة وفعالية مستمرة منطلقة دوما. يتزامن هذا مع عصر ما بعد الاستعمار ونقض المركزية الغربية والترحيب بالتعددية، لتتحمل كل ثقافة مسؤليتها إزاء توطين العلم. وفي ساحة الجهاد العلمي المباركة، بدلا من الانسحاق والتبعية بين مركز سائد وهوامش مغيبة تنقل وتردد، ثمة التثاقف والتحاور بين أطراف مستطيعة، وإن تفاوتت استطاعاتها. إنه التشارك والتلاقح دون طمس الخصوصيات الحضارية. وإذ نسلم بأن العلم لا ينطلق بمجامعه إلا في إطار حضاري مواتٍ، لابد من تحمل هذه المسؤلية والعمل على توطين المنهجية العلمية في الإطار الحضاري الإسلامي، باعتبار الثوابت الإسلامية أحد المكونات الأساسية لثقافات دائرة من الدوائر الحضارية في العالم، هي دائرتنا.

2) وبتعيين الفحوى والدور للإطار الإسلامي ونموذج إرشادي إسلامي، أوجبت المهمة المطروحة أن نتجاوز العود إلى الماضي، سواء بتمجيده أو لومه.. بمدحه أو ذمه. وأمكن العمل على استنطاق وتفعيل ممكنات إيجابية في مكونات خصوصيتنا الحضارية قادرة على القيام بدور في إطلاق طاقات البحث العلمي.

3) ولئن حكمت خصوصية الحضارة الغربية بنبذ كتابها المقدس، من أجل الانتقال إلى قراءة كتاب الطبيعة والاقتصار عليه في مرحلة العلم الحديث

التـي استوجبـت بداياتهـا الكلاسيكيـة واحديـةً ماديـةً، فـإن خصوصيتنا الحضاريـة تنطلق مـن قراءة الكتابين معا، لأن القـرآن يحمل **قوة دافعة وقيم موجهـة** للبحث العلمـي أو لقراءة كتاب الطبيعة والكـون والإنسان. **وتلك هي القيمة المنهجية للجمع بين القراءتين وإعمال مبدأ التوحيد**. فضلا عن أن البحث العلمي لا يعود نشاطا مجلوبا أو مغتربا عن بنية الإنسان المسلم. يزخر النموذج الإسلامي بقيم وموجهات السلوك العلمي من المنطلق التوحيدي.

4) وكـما رأينـا في المنهجية الغربيـة ونموذجها الإرشـادي أرسيت قواعد المنهج أولاً، بوصفها متحررة تماما من القيم والأخلاقيات. وكنتيجة لتطورات معرفية وحضارية عرضنا لأهم ملامحها، استبينت مؤخرا حاجة العلم الملحة إلى القيـم والأخلاقيـات. وبالخـوض في الإطـار اسلامي لا غـرو أن يحدث العكـس، فقد تحـددت آنفـا المنظومة القيميـة المميزة للمنهجيـة الإسلامية قبـل الخوض في المنهـج ذاته. يمكن اعتبار أسبقية القيـم وأولويتها من معالم النموذج الإسلامي. **ثمة ترابط متجذر بين المعرفي والقيمي**.

5) ويظـل المنهـج آية العلم والعلـم آيته. وقبل التـماس المنهجية العلمية تحديـدا وفي عموميتهـا، طُرح السؤال: هـل المنهج ذاته أصـلا سلعة غربية خالصـة ولا بديل أمامنا سوى الاستيراد؟ أم أن الأمر يتطلب تطويرا وتنمية لممكنات متوطنـة، مطروحة وماثلة لتسير نحو استيعاب المنجزات الراهنة والرائعة حول المنهج العلمي وآلياته؟ أسفر بحث وضعية المنهج في تراثنا عن ترجيح البديل الثاني. وبدا واضحا أن إنجازات تراثنا في مرحلتة التاريخية قد تأتـت على أساس العناية بقضية المنهج والمناهج في المجالات الشتى، وامتلك رصيدا منهجيا هائلا في مسيرته التاريخية.

6) ومن أجل توطين المنهجية العلمية تحديدا، كان البحث عما هو أعمق من سرد ماضي المناهج العلمية و إجرائياتها.. البحث عن **جذر للعقلية المنهجية ذاتها** وأصول روحها المنبعثة في أعطاف حضارة أنتجت تلك المناهج العلمية وممارساتها. وفي هذا تقدم علم أصول الفقه كعلم منهجي بامتياز. وعن طريق بحث واستخلاص الآليات والقواعد والسبل الاستدلالية التي انطوى عليها وأسس لها، كشف عن منهجيات مقننة، استنباطية وتجريبية واختبارية نقدية، تشهد بتوطن الروح المنهجية في ثقافتنا. ونذكر في هذا الصدد المهمة الجليلة التي اضطلع بها فلاسفة المنهج في الحضارة الغربية إبان القرن السابع عشر، مسلمين بأن الشقة بين أصول الفقه وبين الميثودولوجيا العلمية المعاصرة، لا تقل عن الشقة بينها وبين رؤى فلاسفة المنهج الأوربيين في القرن السابع عشر، ومع هذا لا يملك أحد إلا الإقرار بدورهم العظيم في تأصيل روح المنهجية العلمية في قصة الحداثة الغربية. ويمكن أن **يقوم الأصوليون في ثقافتنا بدور توطيني مشابه لدور فلاسفة المنهج: أي التأصيل لمنهجية حضارة.** ولعل هذه أبرز نتائج البحث.

7) قام علم أصول الفقه بدوره في إثبات أن الروح المنهجية ليست غريبة عنا، أومنقولة عن الآخرين. وهذه مقدمة أولية لتوطين المنهجية العلمية. وقد نتج عن البحث فيها حصاد منهجي وفير, فقد كان المنطق الأصولي أوسع من المنطق الصوري الوافد وأقرب إلى منطق الميثودولوجيا العلمية. احتوى القياسُ الأصوليُ القياسَ المنطقيَ وتجاوزه. ألقت منهجيته درسا في الاستفادة من الوافد وتوظيفه، ورأينا آلية البدء بجهاز مفاهيمي وضبط البنية المصطلحية، وتجلي الروح المنهجية في التعامل مع المصادر، وعلى رأسها الثقلين أي القرآن والسنة،

واصطناع مناهــج نقدية اختبارية للتحقق من وثــوق الاستدلالات، والعناية بقضيــة النسخ التي تعــني التطوير والتعديل، والطــرق الدالة على كون الخبر صدقا أو كذبا ومناهج «الجــرح والتعديل» و«التعارض والترجيح»، وسواها مــن آليات منهجية لإحكام البحث. وكأنه من باب الاعتبار الحقيقي للمصادر المقدســة علينا تفعيل خطوط المنهج العلمي النقدية. ثم كانت حجية الإجماع كمصدر ثالث، تحمل قبسا من روح مميزة للمجتمع العلمي.

8) عــلى أن التعويل الأكبر في التماس جــذور المنهجية المنتجة وتوطينها أنمــا هو على **الاجتهاد** والقياس. وطويلا مــا كان «المجتهد» صفة عليا ينالها الإمــام، ونرنــو إلى أن تنسحب في عصرنــا إلى العالِم الطبيعــي، والاجتماعي أيضا. هنــا أتت واسطة العقــد المنهجي وهي مناهج الاســتدلال على العلة، فضلا عــن المنهجية الاختبارية في «السبر والتقسيــم» وفي مبحث القوادح، والآليــة التقنينيــة في تقسيمات الأحكــام، التي جعلت المنطــق الأصولي في جوهره وفي حدود عصره منطقاً متعدد القيم.

9) يتكامل الأصولان علم أصول الفقه وعلم أصول الدين (=علم الكلام) في تبيّئة الظاهرة العلمية وتوطين المنهجية العلمية، والتأصيل لنموذج إرشادي. في علم الــكلام القديم احتلت الطبيعة موقعا متميــزا. لكنها كانت مشكلة أنطولوجية، ولابد أن تتحول إلى مشكلة إبستمولوجية في علم الكلام الجديد لتغــدو مهمته هي تنضيد العقائــد الدافعة إلى قراءة كتــاب الطبيعة، أي إلى البحث العلمي. أصول الدين باشتباكه مع العقائد والتصورات، يتصل بتصور حــدود حلبة عالِم العلم، بأنطولوجيا العلم وإبستمولوجيته، فيشتبك بفلسفة الطبيعة، مقابل اشتباك أصول الفقه بفلسفة المنهج أو الميثودولوجيا.

10) محصلة كل هذا أن خيار الواحدية المادية وقصف الأبعاد الثقافية للعقائديات هو خيار للحضارة الأوربية، وليس شرطا مطلقا للمنهجية العلمية. ومن منطلق القرآنين يمكن تحديد معالم ودعائم نموذج إرشادي، يؤسس لعمل العلماء الباحثين والدارسين في العالم الإسلامي، لاستقبال الرصيد العلمي العالمي على أساس رؤية توحيدية تكاملية تستقطب مصادر المعرفة وأبعاد الوجود، ليغدو البحث العلمي تجربة شاملة ينغمس فيها الباحث بمجامع قدراته وملكاته، فيكون أقدر على الإبداع والإضافة المأمولة.

11) إنه نموذج يمثل استمرارية وتجديدا وتطويرا لتراثنا، يشتجر مع المنظومة الثقافية والعقائدية، ليعتمل في أعطافه **المستجد من نظريات العلم وآليات منهج العلم** وأصوليات البحث العملي، اعتمالا متوطنا، يزعم تواصلا غير ذي غربة. إنه بمثابة الوقوف على أرض نملكها وتملكنا، إن تكاملت شروطه وعوامله واحتياجاته وآلياته ومؤسساته، قد يشحذ العزائم ويفجر الطاقة البحثية.

12) والمنشود أخيرا أن تفضي هذه النتائج في مجموعها إلى القضية الأولية والتي هي هدف مرتجى من هذا البحث أصلا، ألا وهي نقض و**إبطال الزعم بغربة العلم وبغياب روح المنهجية العلمية عن تراثنا** وعن ثوابت ثقافتنا. فذلكم هو ألف باء توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي.. لينفتح الباب نحو الجهاد الأكبر وهو التأهُل بما يلزم من حصائل الحداثة التي تجعل هذه المنهجية متطورة منطلقة صوب المستقبل، قادرة على الإضافة إلى العلم وإلى عطاء العصر.

الباب الثاني

الرياضيات في الحضارة الإسلامية
إطلالة على العطاء الأوفى[1]

تمهيد: المستخلص

الفصل الأول: تاريخ الرياضيات الإسلامية.. لماذا؟

الفصل الثاني: من الخارج ومن الداخل: من السوسيولوجي إلى الإبستمولوجي

الفصل الثالث: معالم قصة الرياضيات الإسلامية

الفصل الرابع: الهندسة في الحضارة الإسلامية

الفصل الخامس: الجبر.. على مفترق الطرق

الفصل السادس: في فلسفة الرياضيات

الفصل السابع: ابن الهيثم وترييض الفيزياء

(1) بحث ألقي في المؤتمر الدولي: العلوم في الحضارة الإسلامية وآثارها الفكرية والثقافية، عقده المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالتعاون مع جامعة الكويت، الكويت، 10 - 12 أكتوبر 2016.

تمهيد

المستخلص

الرياضيات أرقي أشكال التفكير المنطقي وأعلى مدارج العقل الاستدلالي، والمدخل الحق للطرح العلمي المنهج. لذا يحق اعتبار عطاء الحضارة الإسلامية الجزيل في مضمار الرياضيات، على مفترق الطرق بين الحساب والجبر وبين الجبر والهندسة، فضلا عن الولوج في أعطاف فلسفة الرياضيات، إنما هو أثمن عطاءات العقل الإسلامي للتراث العلمي؛ لنجد الرياضيات الإسلامية ضرورية لفهم أصول العلم الحديث وتطور ظاهرة العلم عبر الحضارة الإنسانية من ناحية، ولتأكيد مثول العقلانية والمنهجية العلمية في ثقافتنا العربية الإسلامية من الناحية الأخرى.

بادئ ذي بدء يحتاج الأمر نظرة سوسيولوجية، أي نظرة إلى العلم من الخارج لاستكشاف عوامل تخلقت في البيئة الحضارية الإسلامية، جعلتها ثقافة مُنجبة وحاضنة لهذا العطاء الرياضياتي، وتسم الرياضة بأنها «التعليم» بألف ولام العهد وفروع الرياضيات «**علوم التعاليم**»، وجعلت الرياضيات بدورها تحتل مكانا فسيحا على مسرح العلم في الحضارة الإسلامية الذي كان نشطاً فعالا منتجا، يعرض لأول مرة في تاريخ البشر مفهوم عالمية العلم - أهم

سماته اللافتة؛ فتتشارك في صنعه الملل والنحل والأجناس والقوميات الشتى، ويقدم أول لغة علمية عالمية: العربية، التي أصبحت الآن الإنجليزية. يتبع هذا نظرة إبستمولوجية، داخل العقل العلمي لتعيين وضع الرياضيات في بنية العقل الإسلامي وفي نسقه المعرفي.

ومن هذه الخلفية المنهجية يمكن الانطلاق نحو تحديد معالم العطاء الإسلامي الرياضياتي وتاريخ الرياضيات في الحضارة الإسلامية: كيف بدأت.. كيف اتجهت وسارت.. كيف نمت وتطورت.. وفاض عطاؤها الجزيل - في الرياضيات النظرية والعملية أو البحتة والتطبيقية معا - درسا وتدريسا وتحليلا وتمحيصا وتنقيحا وإبداعا وابتكارا وخلقا وإضافة، ومن قبل ومن بعد ترجمة إلى العربية في البدايات، ثم ترجمة عن العربية في النهايات المفضية تاريخيا وجغرافيا ومنطقيا إلى ثورة العلم الحديث في القرن السابع عشر.

❑❑❑

الفصل الأول

تاريخ الرياضيات الإسلامية.. لماذا؟

ألا إن الآثار الفكرية والثقافية للعلوم الإسلامية كانت حقاً واسعة في مداها، عميقة في مفعولها. لقد حمل المسلمون لواء التقدم الحضاري والبحث العلمي في مرحلة تاريخية كانت شمسها غاربة عن الغرب ومشرقة في الشرق، تمتد من القرن الثامن الميلادي وحتى مجيء القرن الثالث عشر، لتملأ كل الفراغ الحضاري الممتد منذ إغلاق مدارس الفلسفة في الأسكندرية في العصر الروماني وحتى بزوغ الجمهوريات الإيطالية في عصر النهضة. وكما أكدنا وفصلنا مرارا من قبل، كانت مرحلة تاريخ العلوم عند العرب أو تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية هي ببساطة مقدمة شرطية مفضية تاريخيّاً وجغرافيّاً ومنطقيّاً لمرحلة العلم الحديث في أوروبا وثورته العظمى في القرن السابع عشر.[1] عطاء العلوم الإسلامية عطاء جزيل بلا مراء، يشغل الآن دوائر بحثية كبرى وعديدة في الشرق وفي الغرب معا.

---

(1) حرصت على خدمة هذه القضية في مواقع عديدة، أخص منها بالذكر الفصل الأول «العلم بين فلسفته وتاريخه» في كتابي الأثير: «فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول.. الحصاد.. الآفاق المستقبلية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 264، ديسمبر 2000. ص ص. (طبعة ثانية عن،=

وما تتوقف عنده أطروحتنا هذه أن الرياضيات الإسلامية هي التي تقدمت بالعطاء الأوفى، وعلى مفترق الطرق بين الحساب والجبر وبين الجبر والهندسة، فضلا عن الولوج في أعطاف فلسفة الرياضيات. فلم تكن الرياضيات الإسلامية فصلا مثيرا في قصة العلم الرياضي فحسب، بل أيضا في فلسفة الرياضيات، كما يؤكد رشدي راشد بسلسلة دراسات رصينة في فلسفة الرياضيات الإسلامية، مُثبتاً أن «الإسهام الفلسفي لعلماء ذلك العصر جوهري لفهم ابتكارات علمية معينة بالإضافة إلى أنه جوهري للإحاطة بنشأة مشكلات فلسفية جديدة».(1)

وبادئ ذي بدء نطرح السؤال: لماذا الرياضيات تحديداً؟

وذلك أولا وقبلاً لأن الرياضيات أرقي أشكال التفكير المنطقي وأعلى

= القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009). وأيضاً الفصل الثاني «العلم والمنهج» في كتابي: نحو منهجية علمية إسلامية: توطين العلم في ثقافتنا، المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

(1) د.رشدي راشد، **في الرياضيات وفلسفتها عند العرب**، ترجمة د. يمنى طريف الخولي، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1994. ص 73. وهذا الكتاب ترجمة وتقديم ودراسة لنص للدكتور رشدي راشد بعنوان:

Roshdi Rashed, **Conceivability, Imaginability and Provability in Demonstrative Reasoning: Alsijzi and Maimondes on II, 14 of Apollonius «Conic Sections»**, in: Fundamenta Scientiae, Vol.8, no. 3/4, Brazil, 1987. Pp 241 - 256.

«القابلية للتصور والقابلية للتخيل والقابلية للإثبات في التفكير البرهاني: السجزي وابن ميمون في القضية 14الكتاب الثاني، من كتاب أبوللونيوس (القطوع المخروطية)». في المقدمة المستفيضة وضعت تخطيطا مبدئيا لتاريخ الرياضيات الإسلامية، ولماذا وكيف ينبغي أن ندرسها. وعدت لهذا الموضوع عبر العشرين عاما الماضية أكثر من مرة في أكثر من موضع.

مـدارج العقل الاستـدلالي، آية العقلانيـة الصارمة والمدخـل الحق للطرح العلمـي الممنهج. هي اللغة المنضبطة، علم الـضرورة المنطقية، ملكة العلوم والمبحث الصورى الرفيع المترفع عن شـهادة الحـواس وجزئيات الواقع التي تغوص في لجتها العلوم التجريبية. بعض الأحداث في خبرتنا، كرؤية سحابة تجتمـع بأخرى، فنجد حاصل جمعهما سحابة واحدة وليس اثنتين، قد ينقض قواعـد الحساب، وأبسـط قواعد الهندسة قد يحتاج لعـالم هندسي مثالي ولا يصـدق عـلى الواقع المتعين، ولكن نحـن لا نطلب منها أن تصـدق عليه، بل فقط أن تكون متسقة مـع مقدماتها، وأن تتسق معها نتائجها، وبهذا تكون قواعـد علم ناجح. «وكـما هو معـروف العلم الناجح الصحيـح على نطاق واسـع جداً، بل وغير محدود، إنما يعمل بقواعـد الرياضيات»[1]، ناهيك عن أن يتحـدث بلغتها كما فعلت العلوم الفيزيائيـة لتعطينا أروع أمثلة النجاح العلمي والمعرفي.

وفي هذا القضية الرياضية يقينية، هي الكيان الوحيد في عالم العلم الذي ينبثـق كاملاً، أو هي الوليد المعجز الـذي يولد ناضجاً. قد تستوعب المناهج الرياضية المتطورة مشاكل قديمة وتقدم طرقاً أبسط وأعمق لمعالجتها، فضلاً عـن فتح آفاق أوسع، لكن طالما ثبتت صحـة قضية رياضية في إطار نسقها، أي طالمـا ثبـت الارتباط بين المقـدم والتالي فيها، فسوف تظـل صحيحة إلى أبـد الآبدين، وتتمتع القضية الرياضية داخـل نسقها بثبات صدق وضرورة منطقية تميزها عن قضايا العلوم التجريبية. ومهما علت الرياضيات في مدارج

(1) Henery Margenau, **The Nature of Physical Reality**, New York: McGraw Hill, 1960. p. 497.

التقدم لن تسخر من براهين القدامى في العهود السحيقة أو تكتشف خطأها فجـأة، كما يحدث في العلوم الأخرى. ظل آينشتين منبهراً بنظرية فيثاغورث الموضوعـة قبل الميلاد بقرون ويعمل على أساسها. ومازالت هندسة إقليدس نموذجـاً لبنـاء النسق الرياضيـاتي، وقد وضعها في مـصر في العصر البطلمي، في الإسكندريـة خلال القرن الثالـث قبل الميـلاد. إن الرياضيات كما قال إيمانويل كانـط (1724 - 1804) هدية الله للبشر، وخصوصاً للعقل العلمي، الذي يحق اعتباره من أثمن ما امتلكه البشر.

❑❑❑

وأطروحتنـا أن إسهـام العلوم الإسلامية في مضـمار الرياضيات ذو آثار فكرية أغزر في محتواها، ويمكن أن ننتظر منه أدواراً ثقافية أجدى وأعمق. إنه بحق عطاؤهـا الأوفى للميراث الإنساني والمسيرة العلمية البشرية وتطور العقـل العلمـي، وفي الآن نفسـه عطاؤهـا الأوفي لتحقيق الـذات الحضارية وآيتهـا العقلانيـة والمنهجيـة. كلا الجانبين يفرضـان الوقوف بـإزاء تاريخ العلـوم الرياضية العربيـة أو الإسلامية. والفرق بـين مصطلحي «العربية» و«الإسلاميـة» كالفـرق بـين مكمـن النـور وهيكلـه[1]، ومهـما تلاحقت الأفاعيـل والنوائب يظل العالم العربي قلب العالم الإسلامي النابض، ويظل العالم الإسلامي بدوره مدى للعالم العربي وآفاقه ودوائره المتوالية.

(1) ونحن في حل عن الخوض في الجدل حول أفضلية مصطلح العلوم العربية، من حيث أن مصطلح العلوم الإسلامية ألصق بالدوائر المعرفية التي تحلقت حول النص القرآني وبالعلوم الدينية والنقلية؛ فالبحث في «الرياضيات الإسلامية»، و«الرياضيات» ذات أبهة تدرأ كل لبس وتحسم الجدل.

بشكـل عام اشـتد ساعد **تاريخ العلوم** في الآونة الأخـيرة، وباتت فلسفة العلوم لا تنفصل البتة عنه، لا سيما بعد الثورة الكُونية وكتاب توماس كُون Thomas Kuhn «بنيـة الثـورات العلميـة - 1962»، الـذي علمنا أن تاريخ العلـوم ضرورة مـن أجل تحقيـق هدف فلسفـة العلوم: تفهم ظاهـرة العلم ومساراتها وتطوراتها.

وقـد بـات **العلـم الحديث** بلا جـدال أخطـر وأهـم ظواهـر الحضارة، وأقـوى العوامل المُشكلة للفكـر وللواقع معا في الحقـب الحديثة والحداثية والمستحدثـة. ولمـا كانت مرحلـة العلوم الإسلاميـة هي المقدمـة المفضية لمرحلـة العلـم الحديث، كانـت دراسة العلـوم الإسلاميـة وتقنينها ضرورة إنسانيـة عامة من أجل **تفهـم أصول ومنطلقات** العلـم الحديث. وذلكم هو المعامـل الموضوعي العام لدراسة تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية ووضع الرياضيـات فيهـا، وأثرها في تاريـخ العلم.. في تطور العقـل العلمي بشكل عام، وفي عقلانية العلم الحديث تحديدا وتعيينا.

ومثـل هذا التناول المتكامل لتاريـخ العلم وتاريخ الرياضيات إنما يفضي إلى التفهم السليم لمسار العلم الذي تعاقبت على خلق فصوله حضارات شتى، وإلى جلو حقيقته بوصفه مـيراث الإنسانية جمعاء وإمكانية للعقل البشري مـن حيث هو بشري. وفي هذا تمثيل لحقيقة موضوعية ولقاعدة منهجية معا، مفادها أو مفادهما أن العلم ليس قصة غربية خالصة أو نسقا واحدا ووحيدا صنعه وامتلكه الغرب/ المركز الحضـاري، بل هو أنساق متعاقبة ومتجاورة ومتلاحقـة، **فعاليـة إنسانيـة** مستمرة منطلقـة، تتوالى من عـصر لآخر ومن حضارة لأخرى.

و يتقاطـع المعامل الموضوعـي العام أو الإنساني المشـترك مع معامل ذاتي خـاص بثقافتنـا نحـن.. خـاص بنشـدان الهو يـة وتحقيـق الذات الحضار يـة؛ لنجـد الر ياضيـات، آية العقلانيـة الصارمة، هـي الأقدر على تقو يـض الخرافـة الاستعمار ية البائـدة القائلـة إن «العلم غربي» والعقلانيـة العلمية غر بيـة، غر بية المنشأ والهـوى والمسار والحصائل، لتظل حصيلة الشرق الفنان.. الشرق الديني.. فقط في الغيبيات والفنون والشعـر... في حكـم حائـد وجائر بنفـي العقلانية، بانعـدام و إعدام الـروح العلمية في ثقافتنا العر بية الإسلامية، فيظل العلم سلعة غر بية.. غر يبـة ومغتربة.. نستوردها، كما نستـورد نفائس وسلعا جيدة أخرى ينتجهـا الغرب كالعطور الثمينـة والملابس الأنيقـة والأجهزة المفيدة. في حـين أن العلـم يظل دائمـا وأبدا، كـما أكدنا مرارا وتكـرارا، «غير قابـل للاستـيراد، قد نستورد بعض نواتجه من نظر يـات نتعلمها، أو من تطبيقـات تقانية نستعملها. و في هذا لا علم لدينا ولا نصيب لثقافتنا من الإسهـامفيـه»[1].

ولعـل نقض ذلك الحكم الجائر، أولى المهام المنوطة بدرسنا لتاريخ العلوم في الحضارة العربية الإسلامية. إثبـات دور الر ياضيات الإسلامية، والمكان الفسيح الذي شـغلته عـلى مسرح العقـل والإنتاج المعـرفي الإسلامي، يعني إثبات شرف مواطنـة متبادل بين الثقافة الإسلامية والروح العلمية، فيكون تجسيرا للهـوة بين الواقع الراهن والواقع المأمول.. بـين تاريخنا وتراثنا وبين ثورة التقـدم العلمي والتقاني الجياشـة الموارة.. بين المـاضي والمستقبل.. بين

(1) وهذا ما ذكرناه في الباب الأول، ص17.

الأصالة والمعاصرة.. إنه صلب مـن أصلاب حل مشكلة الأصالة والمعاصرة العتيدة العنيدة التي طال انشغالنا بها، نشدانا لمستقبل أفضل.

تضطلع الرياضيات الإسلامية بدور رئيس في تحقيق المعاملين الموضوعي والـذاتي لدراسة تاريـخ العلوم في الحضـارة الإسلامية. وتتقـدم - وهي ربة العطاء الأوفى - بالحيثية الأولى والكبرى من حيثيات نقض الحكم الجائر على ثقافتنـا الإسلامية وهويتنا العربية بغربة العلم عنها، وتعطينا أسانيد لتوطين روح العلـم والمنهجية العلميـة في حضارتنا العربيـة الإسلامية، مرة أخرى نشدانا لمستقبل أفضل.

المستقبل والمستقبلية صوب الأنظار دائماً، وفي صلب التقاطع بين المعامل الموضوعـي والمعامل الذاتي، فلا ينفصل البحث في تاريخ العلم.. في ماضيه.. عن استشراف أفضل لمستقبله.. لإمكانياته وعوامل نمائه. وتكتسب العناية بتاريخ العلـوم في الحضارة الإسلاميـة وتاريخ الرياضيـات قيمتها الحقيقية بقدر ما تسهم في حاضر جيد ومستقبل أفضل،[1] لا يعاني غربة العلم والروح العلمية، فيعد بمزيد من التحديث والتقدم في عالمنا العربي الإسلامي.

❑❑❑

ومع مثل هذا الحضور المهيب والدور الضروري الملح للتراث الإسلامي

---

(1) جامعة أحمدُ بلو في شمال نيجيريا، التي عملتُ بها أستاذ الدراسات العليا لتأسيس قسم للفلسفة بها، هي ثاني أكبر جامعة في أفريقيا بعد جامعة القاهرة. وحيث أن الدراسة فيها باللغة الإنجليزية، يضع قسم التاريخ في كلية الآداب على لافتته هذه العبارة النافذة: «To build objective past for a better tomorrow» «لبناء ماضٍ موضوعي من أجل غد أفضل».

الرياضياتي فإنه - ويا للغرابة ويا للتقصير - قليلا ما نلتفت إليه ونعنى به!! ونادرا ما يحتل موقعه الملائم، أو يحتل موقعا أصلا، في مقارباتنا المتكاثرة والمتراكمة للتراث الإسلامي وللحصاد التاريخي للعقل الإسلامي في مرحلته الذهبية التي قدر لها أن يكون فيها مركز الحضارة الإنسانية وقاطرة التقدم البشري.

هذا لولا ثلة من المخلصين المقتدرين، بذلوا جهودا هائلة مؤزرة، تحقيقات وترجمات ودراسات معمقة، لكشف النقاب عن بعض ذخائر كنوز الرياضيات العربية، والتي اتفقنا على أنها من أثمن ما أنجز العقل الإسلامي، أو هي عطاؤه الأوفى. في طليعتهم عَلمان مصريان خرجا من قسم الفلسفة. أولهما رشدي راشد، الذي تجاوز عامه الثمانين أطال الله بقاءه وعطاءه، وقد اتخذ من فرنسا مهجرا وموطنا منذ أكثر من خمسين عاما، ليحوز اعتراف العالم أجمع كأبرز العلماء المتعمقين والمبدعين في تاريخ الرياضيات الوسيطة. ببساطة، وبغير حاجة إلى تفصيلات، لا تاريخ للرياضيات الإسلامية الآن من دون رشدي وراشد وإسهامه الدافق.

أما العلم المصري الثاني فهو عبد الحميد صبرة (1924 - 2013). ولأن المناظر - أي البصريات والضوء - من فروع الرياضيات الإغريقية ثم الإسلامية، يسطع دور صبرة في تأريخها من خلال جهده الباذخ بشأن أهم أعلامها، الرياضياتي/الفيزيائي الأول، الحسن بن الهيثم (354 - 433هـ).

خرج صبرة من جامعة الإسكندرية وتربع أستاذا لتاريخ العلوم في جامعة هارفارد التي عادة ما تحتل المركز المتقدم في تصنيف الجامعات.

حصل العام 1955على الدكتواره من لندن في «نظريات الضوء في القرن السابع عشر»، تحت إشراف فيلسوف المنهج العلمي الأكبر كارل بوبر K. Popper (1902 - 1994) الذي دفع صبرة إلى الاهتمام بتاريخ العلوم عند العرب. وقد أخرج دراسات وعروض معجمية وموسوعية بشأن ابن الهيثم، وشارك في تحقيق كتابه «الشكوك على بطليموس»[1]. وكان إنجازه الذي جاء إنتاجاً علمياً من العيار الثقيل هو تحقيقه لكتاب ابن الهيثم الفذ «المناظر» تحقيقا مشمولاً بمراجعة الترجمة اللاتينية وجداول مقارنة بينها وبين الأصل العربي، ومعجم لاتيني عربي ومضاهاة بكتاب كمال الدين الفارسي «تنقيح المناظر»، وفهرس تحليلي. تم هذا بدعم سخي من المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت ذي الأيادي البيضاء على الثقافة العربية والإسلامية. ثم ترجم صبرة «المناظر» إلى الإنجليزية ترجمة مشمولة هي الأخرى بمثل هذا الجهد الباذخ، نُشرت في لندن أيضاً بدعم من الكويت.[2]

---

(1) الشكوك على بطليموس للحسن بن الهيثم، تحقيق د.عبد الحميد صبرة ود. نبيل الشهابي، تصدير د.إبراهيم بيومي مدكور، مركز تحقيق التراث، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط2، 2014.

(2) انظر: **كتاب المناظر** للحسن بن الهيثم، حققها وراجعها على الترجمة اللاتينية د.عبد الحميد صبرة، ثلاثة مجلدات، السلسلة التراثية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، قسم التراث العربي.

المجلد الأول: في الإبصار على الاستقامة، رقم (4) من السلسلة التراثية، 1983. (800 صفحة)

المجلدان الثاني والثالث رقم (27): **في انعكاس الأضواء ومواضع الخيالات المبصرة بالانعكاس**، الجزء الأول: النص - المقدمات - جداول المقارنة، الجزء الثاني: جهاز التحقيق - الأشكال - الملحقات - الألواح، 2002.

والترجمة الإنجليزية: =

سـوف نتوقف لاحقا عند الحسن بـن الهيثم وكتابـه «المناظر» ودوره في تاريـخ الرياضيات الإسلاميـة. ولكن لابد أن تنطلق رحلتنـا معها الآن من نظـرة عامة على وضـع الرياضيات في الحضارة الإسلاميـة، نظرة من الخارج ومن الداخل، أو من السوسيولوجي ومن الإبستمولوجي.

= **The Optics of Ibn Al - Haytham,** Translated with Introduction and Commentary by A. I. Sabra, The Warburg Institute, London, 1989.

الفصل الثاني

من الخارج ومن الداخل:
من السوسيولوجيِّ إلى الإبستمولوجيِّ

كانت الحضارة الإسلامية بلا مراء وطنا **للمنهجية الرياضية**. أولت الرياضيات شأنا عظيما، حتى أُطلق الإسلاميون عليها اسم: «**التعليم**» بألف ولام العهد. مصنفات علماء عظام كابن الهيثم وأعمال رائدة في تصنيف العلوم قد لا يرد فيها أبدا مصطلح «الرياضة» أو «الرياضيات»، ولا يرد فيها إلا «التعليم» و«علوم التعاليم». العلوم الرياضية هي **التعاليم** أو العلوم التعليمية، التي هي أساس كل وأي تعليم آخر، وتنأي قضاياها عن اللجاج والجدال، لتكون في موضع تسليم العقل بها وبمنهجيتها من حيث هي قضايا برهانية. حتى الإمام أبو حامد الغزالي (450 - 505 هـ / 1318 - 1368م)، حين صب جام غضبه على علوم الأوائل وعلى العقلانية ذاتها وشكك فيها وفي جدواها، عاد ليستثني الرياضيات، قائلاً إن أعظم جناية على الإسلام الظن بأنه ينكر الرياضيات، فظلت الرياضيات دائماً «لا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها»[1] - بتعبير الغزالي. وإن كان لم يفته التحذير

(1) الإمام الغزالي، منطق تهافت الفلاسفة المسمى **(معيار العلم)**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، 1969. ص 31.

مـن عواقب التطـرف في الافتتـان والانبهار بصرامـة العقلانيـة الرياضية والقائمـين بها وعليهـا من علماء الرياضـة، أو بتعبـير الإسلاميين «أصحاب التعاليم».

ولا شـك أن ثمة عوامـل سوسيولوجية ساهمت في أن تصبـح الرياضيات علوم التعاليم، عوامل تخلقـت في البيئة الحضارية الإسلامية، فجعلتها ثقافة مُنجبـة وحاضنـة لعطاء رياضيـاتي باذخ كـان عطاءهـا الأوفى. وقد باتت النظـرة السوسيولوجيـة ضرورة للطـرح التاريخـي. ومن بعد ثـورة توماس كون المذكورة، لم تعد فلسفة العلم تنفصل عن تاريخه؛ وأيضا لم يعودا معا يكتملان من دون النظـرة السوسيولوجية، بل و إسهام سوسيولوجيا العلم أو علم اجتماع العلم.

إنها النظرة إلى النسق العلمي من الخارج من حيث اشـتباكاته بالكيانات والعوامل المحيطة به. النظرة إلى ظروفه الحضارية في المرحلة المعنية والواقع الثقـافي الذي أنجبـه؛ لأن العلم لا يهبط من السـماء ولا يسبح في الفراغ، بل يفلح أرضـا مهدتها الحضارة السائـدة، ويحصد زرعا أنتجتـه الثقافة الماثلة، يتمثـل في إجابات البحـث العلمي عن التسـاؤلات المطروحة والاحتياجات والمتطلبات، كاستجابـة لعوامل وفاعليات راهنة. العلـم ليس نسقا معزولا محكوما فقط بالقواعد الميثودولوجية والمحكات المنطقية كما توحي النظرة التـي تبنتها فلسفة العلوم قبل الثـورة أو المرحلة الكُونية، فاقتصر بحثها على أسسـه المنطقية وموجهاتـه الميثودلوجية. إن النسق العلمـي ببساطة نشاط إنساني و إنجاز بشري وفاعلية اجتماعية، في إطار حضاري متعين.

وقصة العلوم الإسلامية إجمالاً كانت مرحلة من أهم مراحل العلم القديم

طـرا، ذروته وتاجه، حيث صياغة المنهج العلمـي وآلياته الإجرائية، متميزة وواضحة، كنظرية وكواقع وكممارسة، ناشئة عن النموذج المعرفي الشامل، ومتفاعلـة مع إطارها الحضـاري. تتميز هذه المرحلة بوضعيـة خاصة للقيم وتوليـد لإيجابيات قيمية علميـة، بفضل تفعيل حي لعوامـل ثقافية، مركزها نـص ديني دافع إلى النظر العقلي، والتأمل في ملكوت السموات والأرض، وفي الأنفس.

ثـم قامـت الجوانـب السوسيولوجية الخاصـة بالمجتمع العـربي بدورها في دفـع وتهيئـة المجال لـكي تنتج الرياضيـات تحديدا عطاءهـا الأوفى. إنها جوانـب من قبيل اهتمام العرب وأسلافهم العتيق بالتجارة وحساب الأنصبة والأربـاح في البضائـع والبيوع. ثم نظام المواريـث الإسلامي المعقد، بعض مؤرخـي العلم أمثال جوان فرنيـه Juan Vernet يرون القرآن نقطة البدء في الرياضيـات العربية بسبب هذا النظام. وثمـة أيضاً تعاظُـم جحافل الجيوش الجـرارة وتوزيع رواتبها وغنائمهـا وحساب نفقاتها. ثـم الرخاء الاقتصادي والتراكم المالي الذي تلا تكوين الإمبراطورية الإسلامية، ومشاكل حساب أنظمـة الجزية والخراج والضرائب والزكاة. هذا فضلاً عن مشاكل عمليات المساحة وتقسيم الأراضي وتشييد المدن.

وكان تحديد مواقيت الصلاة والشعائر والأعياد الدينية يدفع الإسلاميين إلى اهتـمام مكثف بالفلك (الهيئة). خصوصاً وأن البيئة الصحراوية دفعتهم إلى الاعتـماد عـلى التقويم القمري بصعوباته في تحديـد التواريخ سلفاً، وفي الوقـت نفسـه اهتمـوا بالتقويم الشمـسي في الأمصار الزراعيـة التي دانت لهـم من أجل تحديد أوقـات جباية الجزية والضرائب والزكـاة وفقاً لمواسم

الحصاد. والمحصلة أن استطاع العرب تطوير علم حساب المثلثات، وتصنيع آلات فلكية لتعيين المواقيت والاتجاهات، وكانت من أدوات اكتشاف الأمريكتين وإثبات كروية الأرض.

❒❒❒

هذه العوامل السوسيولوجية المتعينة تلفت الانتباه إلى أن الرياضيات الإسلامية التي هي علوم التعاليم أو العلوم التعليمية إنما تشمل التعليم النظري والتعليم العملي، وهذا ما يناظر بمصطلحات عصرنا: الرياضيات البحتة والرياضيات التطبيقية. فأينعت في الحضارة الإسلامية علوم رياضية بحتة من حساب وجبر وهندسة، وأينعت أيضا علوم رياضية تطبيقية من قبيل علم المساحة وعلم الحيل المتحركة [الحيل الميكانيكية] وعلم جر الأثقال وعلم الأوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية وعلم المناظر والمرايا وعلم نقل المياه.....

❒❒❒

وننتقل إلى نظرة إبستمولوجية للرياضيات الإسلامية، أي نظرة إلى العلم داخل العقل العلمي الإسلامي، وفي بنية نسقه المعرفي.

أخذ الإسلاميون بتقسيم الإغريق للمباحث الرياضية إلى أربعة علوم أساسية، هي الحساب (الأريثماطيقا) والهندسة (الجومطريا) والفلك (الأسطرنوميا/ علم الهيئة) والموسيقى (التآليف)، وتتفرع فروعاً عدة، ويعد الجبر - إنجاز الرياضيات العربية الأعظم - امتداداً أو فرعاً للحساب.

على أنه منذ بدايات النهوض العقلي للحضارة الإسلامية، اهتم العرب

بالرياضيات - بعلوم التعاليم - أكثر من سواها من مباحث العلوم العقلية وعلوم الأوائل. وانشغلوا بموقعها في النسق المعرفي. وضعها أبو يوسف بن إسحاق الكندي (184 - 250 هـ) - أول الفلاسفة الإسلاميين - كمدخل للعلوم، فتسبقها جميعاً، حتى المنطق ذاته يأتي بعد الرياضيات، وجعلها جسراً للفلسفة، وللكندي رسالة في أنه «لا تنال الفلسفة إلا بالرياضيات» وله من الكتب والرسائل أحد عشر في الحساب، وثلاثة وعشرون في الهندسة، فضلاً عن تسعة عشر في النجوم. أما ابن سينا (370 - 428 هـ) - الشيخ الرئيس - فقد اهتم بالرياضيات أكثر من الكندي، لكنه لم يضعها مثله كمدخل للعلوم جميعا، بل يضع المنطق في المدخل ثم الطبيعيات وبعدها تأتي الرياضيات وأخيراً الإلهيات، على أساس أن هذا يعكس مسار العقل وتدرج خطاه. وشبيه بهذا ما فعله المعلم الثاني أبو نصر الفارابي (259 - 339 هـ) الذي جعل علوم اللسان هي المدخل، ربما لأن الحضارة الإسلامية حضارة مركزها النص القرآني الذي هو ظاهرة لغوية، تحلقت حولها الدوائر المعرفية والبحثية المتتالية، وكانت أول دائرة معرفية تشكلت حول المركز/الوحي هي دائرة علوم اللغة أو كما أسماها أبو نصر الفارابي: علم اللسان، وذلك في إحصائه وتصنيفه للعلوم إبان القرن العاشر الميلادي.

وفي «**إحصاء العلوم**»، جعل أبو نصر الفارابي الرياضيات - كما أشرنا - تالية لعلم اللسان وعلم المنطق، ليأتي الفصل الثالث في «علم التعاليم» وفروعه النظرية والعملية،[1] أو ما أسماه الفارابي التعليم النظري والتعليم

(1) أبو نصر الفارابي، **إحصاء العلوم**، تحقيق وتقديم وتعليق د. عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 2، 1949. ص 75 وما بعدها.

العمـلي، أو كما اتفقنا الرياضيات البحتة والرياضيات التطبيقية. وتأتي هذه الفروع جميعها على النحو الآتي:

- **علـم العـدد:** وينقسـم إلى علـم العدد النظـري وعلم العـدد العملي. النظـري ينظـر الأعداد بإطـلاق من حيث هي مجـردة في الذهن عن الأجسام وعن كل معدود فيها، أو ما يسمى الآن بنظرية الأعداد.
- **علـم الهندسـة:** وتنقسم أيضـا إلى هندسـة عملية وهندسـة نظرية. الهندسة العملية تبحث الخطوط والسطوح في الصناعات والأجسام، والهندسة النظرية تبحث الخطوط والسطوح على الإطلاق وعلى أي وجه.
- **وعلـم المناظـر أي البصريـات:** و«يدخـل في جملـة مافحصت عنه الهندسة»[1] من الأشـكال والأعظام والترتيب والأوضاع والتساوي والتفاضـل وغـير ذلك. ويميز هـذا العلم ما يظهـر في البصر بخلاف مـا هو عليه في الحقيقـة، اي أغلاط البصر، وكيفيـة تقدير الأحجام والمساحات من خلال البصر. ويبحث أيضا المرايا.
- **علم النجوم:** وينقسم إلى فرعين هما أحكام النجوم أي التنجيم، وعلم النجوم التعليمي أي الفلك الرياضياتي.
- **علم الموسيقـى:** وينقسم أيضـا إلى النظري والعمـلي، ليبحث مبادئ وأصول هذه الصناعة وآلات الصناعة وأوزان النغم وتآليف الألحان.

(1) المرجع السابق، ص 80.

- ❐ **علم الأثقال والموازين:** الذي يبدو علما تعليميا عملياً.
- ❐ **علم الحيل:** الذي يمكن أن يناظر الميكانيكا التطبيقية العملية. على أن الفارابي يشير إلى أن هذا المبحث يدخل فيه علم الجبر والمقابلة الذي هو مشترك في علم العدد وعلم الهندسة.[1]

على هذا النحو صاغ الفارابي - المعلم الثاني - فروع الرياضيات أو بمصطلحه علوم التعاليم في الفصل الثالث، ليتلوها العلم الطبيعي والإلهي في الفصل الرابع، ثم العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام في الفصل الخامس والأخير.

ولأن أبا عبد الله الخوارزمي أكثر نزوعا للرياضيات من الفارابي، فقد قدم في «**مفاتيح العلوم**» تصنيفاً أكثر تفصيلا، حيث تكرس الباب الرابع من كتابه للأريثماطيقا أو علم العدد الذي ينقسم إلى الكمية المفردة والكمية المضافة والأعداد المسطحة والمجسمة والعيارات التي تقابل الأثقال والموازين ثم حساب الهند وحساب الجمل وأخيرا علم الجبر والمقابلة الذي كان من وضعه. ويأتي الباب الخامس في الهندسة، لينقسم إلى: مقدمة الصناعة - الخطوط - البسائط - المجسمات. والباب السادس في علم النجوم، وينقسم بدوره إلى: أسماء النجوم السيارة والثابتة وصورها - تركيب الأفلاك وهيئة الأرض وما يتبعها - مبادئ الأحكام ومواصفات اصحابها - آلات المنجمين. والباب السابع في الموسيقى ليبدأ بأسماء آلات الصناعة وما يتبعها ثم جوامع الموسيقى في كتب الحكماء ثم الإيقاعات المستعملة. والباب الثامن في علم

---

(1) السابق، ص 87.

الحيـل لينقسـم إلى جر الأثقال بالقـوة اليسيرة وآلات حركـات المياه وصنعة الأواني العجيبة. و يأتي الباب التاسع بعد هذا في الكيمياء.(1)

وكذلـك ابـن سينـا (370 - 428 هــ) - الشيـخ الرئيـس - يصنـف علوم التعاليـم إلى علوم رئيسية، يتشعب عنها علوم فرعيـة. العلوم الرئيسية وهي العدد والهندسة والهيئـة (الفلك) والموسيقى، و يتشعب عنها علوم الرياضة الفرعيـة. فعن العـدد يتفرع الجمع والتفريق والحسـاب الهندي وعلم الجبر والمقابلـة، وعـن الهندسة تتفرع علـوم الهندسـة العملية التقانيـة. أما علم الهيئة فيتفرع عنـه علم الأزياج والتقاويم. ومن فروع علم الموسيقى اتخاذ الآلات الغريبة.... وهكذا، في شـتى تصنيفات أقطـاب الحضارة الإسلامية للعلوم الرياضية نلاحظ تكامل العلم النظري والعلم التطبيقي، وأن التراث الإسلامي قد سلم بالعلوم الرياضية بوصفها تعاليم.. مبرهنات يقينية لابد أن تحتل موقعها في بنية العقل.

❐❐❐

(1) انظر: أبو عبد الله الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، تحقيق فان فلوتن، تقديم ومراجعة د. محمد حسن عبد العزيز، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، بدون تاريخ.

الفصل الثالث

معالم قصة الرياضيات الإسلامية

أمـا عن تاريخ الرياضيـات الإسلامية أو نشأتها ومسار تطورها، فإنه يعطينا تمثيلا لتاريخ العلم العربي أو لقصة العلـم في الحضـارة الإسلامية ككل، صـورة مطابقة أو عيّنـة بيّنة، أوشـهادة الجزء على الكـل. ذلك أنه لم يكن للعرب قبل الإسـلام باع في العلوم الرياضيـة. الرياضيات ليست كالشعر، بـل هي كالفلسفة أي نتيجـة لمعلول مستحدث هو الثـورة الثقافية العظمى التـي أحدثها الإسلام ونزول الوحي في المجتمـع الجاهلي، ثم تعاظمت بفعل ما أشرنا إليه من عوامل سوسيولوجية خاصة بالحضارة الإسلامية، وبالمجتمع العربي الذي هو الأرومة والأصل والمنشأ لها.

وقد شـهدت الرياضيـات في الحضـارة الإسلامية المرحلتـين التاريخيتين اللتين مرت بهما الإنجازات المستحدثة للعقلانية العربية، أي مرحلة الترجمة والنقل ومرحلة الإسهام والإبداع.

ولم تكن الترجمة والإبداع مرحلتين منفصلتين متعاقبتين آليا، بل بالأحرى قوتين علميتين متفاعلتين، فيما أسماه رشـدي راشد: جدلية الترجمة والبحث،

موضحاً كيف مثّل النموذج الإسلامي درسا منهجياً في التفاعل الخلاق المبدع حين نقل المشترك الإنساني العام. إنه الترحيب بالعلم استحسانا للحق حيثما كان أو - كما يقول الكندي: «من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية والأمم المباينة». أما رفض «الآخر» مثل رفض بعض الأصوليين للمنطق واعتبار العلم دخيلاً، فقد أتى في فترات الانهيار تحت وطأة غزو الآخر ومثوله كقوة باغية وسقوط بغداد العام 656هـ. وفي طلب الحق دأب الإسلاميون على ترجمة النص الواحد الهام مرة واثنتين وثلاثا؛ تنقيحا وتجويدا وتطويرا لمفردات اللغة العلمية. المترجمون الأوائل هم الذين قاموا ببناء اللغة العلمية العربية. كانت الترجمة إلى العربية تتقصى نقل أكثر الأبحاث تقدما في ذلك العصر، وكما يؤكد رشدي راشد، لم يكن هذا «نقل نسخ وتقليد واستيعاب، لكنه كان نقل إصلاح وتجديد، أدى إلى خلق فكر علمي وفلسفي مبتكر»، كانت أسسه العقائدية واللغوية والفقهية والكلامية والفلسفية والتاريخية قد ترسخت. سرعان ما أصبحت الترجمة مهنة علمية ومؤسسة. شهدت المترجم الهاوي والمترجم المحترف والمترجم - العالم، ثم العالم - المترجم. إنها «جدلية البحث والترجمة»، فكان ثمة ترجمة مرافقة للبحث وفي عين حقله، والترجمة التي لحقت بالبحث مع مثول مسافة زمنية بينهما وتنتهي إلى دمج النص المترجم في تقليد مختلف عن مجاله الأساسي، مثل دمج ترجمة «كتاب المسائل لديوفانطس السكندري» بمصطلحات الخوارزمي الجبرية. بدأ التخصص وزاد عدد المتخصصين، مما أدى إلى تكوين مجتمع من العلماء والمثقفين في حاجة إلى معارف جديدة في الفلسفة والمنطق والرياضيات والفلك وعلوم الهندسة والزراعة. ترافق مع هذا توحيد وتعريب وأسلمة الإمبراطورية وأجهزتها الإدارية منذ عصر الخليفة الأموي القرشي هشام بن

عبـد الملك (71 - 125هــ /691 م - 743 م) عاشر خلفاء بـني أمية. في عهده (105 - 125 هـ/724 - 743م) بلغت الإمبراطورية الإسلامية أقصى اتساعها، وقـد أنهى العمل باللغـة البيزنطية كلغة دولة وقـام بتعريب الديوان، وصك العملـة العربية بدلا مـن العملة اليونانيـة. وولّدت متطلبـات إدارة السلطة وظائف الكاتب والمحتسب وغيرهما التي تتطلب ثقافة عامة. تزايد الطلب على علوم الأوائل، تتقدمها الرياضيات، وتزايدت الحاجة إلى الترجمة.[1]

هكـذا دفع الواقع الموار إلى ترجمة النصـوص المعرفية النخبوبة. وكانت في طليعتها نصوص الرياضيات وأصولها النظرية ككتب الحساب والأعداد الهنديـة وكتب الهندسـة الإغريقية، وأيضـاً إلى ترجمة مـا يتصل بالجوانب التطبيقيـة والتقانية أو فروع الهندسـة العملية والتقنيات الزراعية مما يحمل في طياته رياضيات تطبيقية أسماها الإسلاميون: **علوم التعاليم العملية**.

هكذا نجـد الواقع المشرق للترجمة العلمية في الحضـارة الإسلامية، الذي شمل العلوم النظرية والعلوم العملية، يتجلى أول ما يتجلى في ترجمة النصوص الرياضياتيـة. ويتجـلى الحضـور المبجـل للرياضيـات في رحـاب الحضارة الإسلاميـة من وضعية **السبـق الزماني**. فقد كانت الرياضيـات في طليعة ما تُـرجـم إلى اللغة العربيـة. وكانت «أصول الهندسة» لإقليـدس هي أول ما نقلتـه الحضـارة الإسلامية من تـراث الإغريـق إلى العربية. وأيضـاً البوابة العظمـى التي دخل منهـا العقل العربي الإسلامي إلى عـالم الهندسة وتفكير

(1) د.رشدي راشد، **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها**، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (12)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011. ص 68 - 75، ص98 وما بعدها. ومواضع متفرقة.

الحجـة البرهاني و إلى منهجية الاستدلال الاستنباطي الر ياضياتي، وهو مأثرة الإغر يق العظمى، والذي صنع نهرا دافقا في الحضارة الإسلامية.

❏❏❏

عـلى أن قصـة الر ياضيـات العر بية قد بـدأت **تحديدا** حين أمـر الخليفة العبـاسي أبو جعفر المنصور بترجمة «السدهانات» أي «مقالة الأفلاك» التي عرفهـا العرب باسم «السندهند»، وهـي موسوعة هندية في الحساب والفلك والتنجيـم، وتتألف من جزئين، أحدهما عن الأز ياج أي سير الكواكب التي نستخرج منها جداول التقاو يم، والآخر عن الوسائل الحسابية لهذه الجداول. حملهـا إلى بغداد عام 153هـ/770م العالم الهندي كنكه، فترجمها إلى العر بية يعقـوب بـن طـارق (ت 796 م) و إبراهيم بـن حبيب الفـزاري المنجم (ت 777 م). كانـت «السدهانات» أو «السندهند» فاتحة الاتصال بالر ياضيات الهندية، التي كانت بدورها العلة المباشرة لنشأة الر ياضيات العربية. تنامت فيما بعد عن طر يق الاتصال المباشر بالحضارة الهندية، خصوصاً على يد اثنين من أكبر الر ياضيين في الحضارة العربية الإسلامية هما الخوارزمي والبيروني. كلاهما أتقن اللغة السنسكر يتية وزار الهند.

وهذه البداية التي أتت من الهند تبين أن العقل المعرفي العربي والر ياضيات الإسلاميـة لم يكونا محض نتيجـة آلية أو محصلة منطقيـة للتراث الأغر يقي أو الهلينستـي، بل تضمن أيضا عناصر فرعونيـة وسور يانية وبابلية وفارسية وسنسكر يتية. تبين الر ياضيات العربية كيف كان العلم العربي في الحضارة الإسلاميـة استيعابـاً وتمثـلاً لروافـد العلم القديـم الهنديـة والإغر يقية، أو الشرقية والغربية معاً، ثم دفعاً لمسيرة التقدم العلمي، و إلى الدرجة التي تضع

الرياضيات العربية على مفترق الطرق كما أشرنا، وتجعلها العطاء الأوفى كما صدّرنا.

لقد ترامت الإمبراطورية الإسلامية الناهضة وضمت مراكز الحضارات الأسبق في مصر والعراق والشام وفارس وجيرانها الآسيويين. وحتى الصين التي لم يفتحها العرب ولم يطئها جندي مسلم واحد، تكفلت طرق الحرير والقوافل التجارية بنقل تراثها التقاني الزاخر إلى العرب. وكما لاحظ هَلّ، فإن «العرب في هذا التفتح الواعد لم يرتدوا عن إيمانهم بالله أو تهاونوا في أخذ الدين مأخذ الجد، بيد أن تعصبهم انحسر بينما تنامى إحساسهم بمغزى التناسب. فشرعوا في تفهم واستيعاب فضائل النزعة الإنسانية».[1] لقد أصبح في متناول أيديهم كل التراث العلمي السابق عليهم تقريباً، بفرعيه الماثلين: في الحضارات الشرقية القديمة وفي التراث الإغريقي والسكندري. تفاعل هذا الرصيد الهائل مع تفتحهم الذهني وتسامحهم العقلي، وما رآه هَلّ نزعةً إنسانية، ومع وعوامل شتى في الحضارة الإسلامية التي كانت دافقة، وعبقرياتها من ذوي الملل والأجناس الشتى، فتشكلت أهم مراحل العلم القديم وغايته وقمته بإبداعاتهم الرائعة، مثلما تشكلت واحدة من أخطر وأخصب السمات المميزة للعلم بما هو علم، والتي سوف تسوده فيما بعد، لتحمله إلى الآفاق الإنسانية العليا: إنها **عالمية العلم العربي** في الحضارة الإسلامية. يقول ج. كراوثر: «وقفت الثقافات الإغريقية واللاتينية والهندية والصينية جميعاً بالنسبة لهم على قدم المساواة. وكان من نتائج هذه العقلية المتعطشة للمعرفة عند المسلمين أنهم أصبحوا بالفعل المؤسسين

(1) L. W. Hull, **History and Philosophy of Science**, Longman, London, 1965. P.114.

الحقيقيين لمفهوم العالميـة في المعرفة أو وحدة المعرفة الإنسانية. وهي إحدى السمات بالغة الأهميـة بالنسبة للعلم الحديـث»[1]. والمحصلة أن كان العلم العـربي في الحضـارة الإسلامية «عالميـا بمنابعه ومصـادره، عالميـاً بتطوراته وامتداداته».[2]

هكذا احتلـت الرياضيات العربيـة مكانا فسيحا على مـسرح العلم في الحضـارة الإسلامية حين كان نشطا فعـالا منتجا، يعرض لأول مرة في تاريخ البـشر مفهـوم عالمية العلـم؛ فتتشـارك في صنعه الملـل والنحـل والأجناس والقوميـات الشتـى ليأتي حصاد إنتاجهـم الرياضياتي والعلمـي جميعا باللغة العربيـة، وهنا يقدم العلـم الإسلامي أول لغة علمية عالميـة: اللغة العربية، التي أصبحت الآن الإنجليزية.

وفي هذا الإطار قامت الرياضيات الإسلامية بدورها التاريخي في الفرعين الأساسيين: الهندسة والجبر.

❑❑❑

(1) ج.ج. كراوثر، **قصة العلم**، ترجمة د. يمنى الخولي ود. بدوي عبد الفتاح، ط2 عن مكتبة الأسرة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999. ص 57.

(2) رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها، ص 36.

الفصل الرابع

الهندسة في الحضارة الإسلامية

أثـارت «السندهنـد» حمـاس العقلية العربيـة الناهضة المتشوفـة آنـذاك. فأمر جعفر البرمـكي (767 - 803هـ) بترجمة كتاب إقليدس «أصـول الهندسة» ليكون - كما ذكرنا - أول ما ترجمه العرب من كتب اليونان. وغني عن الذكـر إن كتاب الأصـول واحد من أهم النصوص في تاريـخ العقل العلمي والرياضيـاتي، وهو الـصرح الأعظم والأوحـد للهندسة، الـذي ظل هكذا حتـى مجيء القرن التاسع عشر وظهور الهندسات اللاإقليدية. ويظل كتاب إقليدس الكتاب التعليمي الأول في الهندسة، تطبع نسخة منه لكل من يتعلم. وباستثناء الكتب المقدسة، لا كتاب في تاريخ البشر يضاهي كتاب إقليدس في عدد النسخ المطبوعة.

أسمى إقليدس كتابه Stozia وترجمه العرب باسم (الأصول). وكما يقول ابن القفطي (1172-1248): «وسماه الإسلاميون (الأصول)، وهو كتاب جليل القدر عظيم النفع أصل هذا النوع، لم يكن لليونان قبله كتاب جامع في هذا الشأن، ولا جاء بعده إلا من دار حوله وقال قوله، وما في القوم إلا من سلم إلى فضله وشهد بغزير نبله». ثم نقلت أوروبا الأصول باسم (Elements of Euclid)

عـلى يد الراهب الإنجليزي المعني بالطبيعيات أدلار الباثي Adelard of Bath (1080 - 1152)) الذي أتقن العربية ودلف إلى مدارس الرياضيات الإسلامية في قرطبـة - مركـز العلم في أوروبا آنذاك، فترجم حـوالي عام 1120م كتاب (الأصول) مـن العربية إلى اللاتينية. وظلت هـذه الترجمة تدرس في مدارس أوربا حتى العام 1583، حينما تم اكتشاف الأصل اليوناني.[1]

❑❑❑

ولنلق نظرة تاريخية على أصول «الأصول» ذاته ومساره من أجل مزيد من التحديد لدوره البارز في تاريـخ الرياضيات في الحضارة الإسلامية.. تاريخ عطائهـا الأوفى. وفي هذا نعـود إلى أرسطـو وكتبه المنطقية الستـة المعروفة باسـم «الأورجانـون» **Organon**، وتشغل المجلد الأول مـن مجموع أعماله التـي تدور جميعها حـول البرهنة. كتـاب «التحليلات الثانيـة» Analytica Posterior الكتـاب الرابع من كتب الآورجانـون الستة،[2] هو الذى أفضى إلى أصول الهندسة لإقليدس.

وهـذه واقعة أفاض في شرحها كتاب «النجـاة» لابن سينا الذي يُعد أعلى نقطـة لتطور المنطق العربي في المـشرق الإسلامي. هذا على الرغم من أن ابن سينا ليس تابعا وفيا لأرسطو كابن رشـد مثلا، بـل كان اتجاهه المستقل نحو أرسطـو فريداً حقاً، مشوباً بعناصر إشراقية قوية. وكما يقول نيقولا ريشر:

(1) في تفاصيل هذا انظر: د.يمنى طريف الخولي، إدلارد الباثي ومدارس الرياضيات في قرطبة، في: مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد 53 المخصص لأعمال المؤتمر الدولي الثالث للحضارة الأندلسية، مارس 1992. ص 247 - 265.

(2) **Works of Aristotle**, W. David Ross ed., (Oxford: Clarendon Press, 1930), 1947. Vol. I Organon, **Organon IV - Posterior Analytics**, trans. G.R. Mure.

«لم يكـن ابن سينا مجرد جامع أو شـارح تحليلي، بـل عقلية أصيلة على وجه قـوي. وعلى الرغم من إخلاصه لمصـادره المنطقية، لم يكن جهده في الشرح بل في التنسيق.»[1] وقد أجـاد تنسيق المسار الهندسي من أرسطو إلى إقليدس أو من **التحليلات الثانية** إلى **الأصول**.

«**التحليـلات الثانية**» يدرس البراهين والقياسات اليقينية، فيُستبان كيف أن اليقـين الـذي تمتاز به الرياضيـات راجع إلى أنها علم برهـاني، أي يرتكز عـلى نقطـة بدء، علي أسـس ومبادئ يبدأ منهـا برهان قضايـاه. هذه الأسس القليلة غير قابلة للبرهنة في العلم نفسه، وإن كان يمكن برهنتها في علم أعلى كالميتافيزيقـا التي هي علم المبادئ الأولى للوجود، ومنها مبادئ الرياضيات ذاتها. وأرسطـو في ترتيبه للعلوم يعد أدقها وأولها هو أقربها للمبادئ الأولى. وعـلى هذا جعـل الرياضيـات أولا، وجعل الحسـاب قبل الهندسـة. ثم ميز أرسطـو في التحليـلات الثانية بين الأسـس والمبادئ المشتركة لكـل العلوم، وهي قوانين الفكر الأساسية: الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع، وبين المبـادئ الخاصة بكل علم على حدة. والمبادئ الخاصة بالرياضيات هي: أولا التعريفـات للحدود المستعملة، وثانيـا البديهيات وهي قضايا واضحة بذاتها وتعد صادقة عند كل من يفهم معناها بغير حاجة إلى برهان، وثالثا المسلمات التي نصادر عليها كي تؤسس العلم وتقيم البرهان، وقد لا تكون واضحة لكنها تتضـح فيما بعد. وبهذا التحليل غير المسبـوق كان أرسطو يرسي على أساس منهجـي ومنطقي مقنـن حجر الزاويـة للتعاون بين الرياضيـات والفلسفة

(1) نيقولا ريشر، **تطور المنطق العربي**، ترجمة د. محمد مهران، القاهرة: دار المعارف، 1985. ص 245 - 246

والذي لن تنفصم عراه بعد ذلك أبدا، مثلما يرسي أسس نسق الهندسة. لكن أرسطو لم يتجاوز حـد التأسيس، ولم يقم نسقا رياضياً[1] على الرغم من أن جهـوده الرياضية تمتد إلى محاولة إثبات بعض المبرهنات، مثل مبرهنة تساوي الزاويتين المقابلتين للساقين المتساويين في المثلث[2].

ثم جاء إقليدس. تاريخا ميلاده ووفاته غير معروفين تحديداً، لكن الثابت أنه أصغر من أفلاطون وأكبر من أرشميدس، فكان معاصراً تقريبا لأرسطو، وقـام بتطبيـق التحليل الأرسطـي في إقامة نسقـه. لم يضـف إقليدس كثيرا للجهـود السابقة عليه، لكنه فعل ما هو أهـم: تجميعها معا والربط المنطقي بينها ربطا بلـغ حدا جعله مثالا يُحتذى للمنهـج الرياضي الاستنباطي طوال ألفين من السنين. عالج إقليدس كل الرياضيات المعروفة في عصره: الهندسة والحساب ونظرية الأعداد، وأودعها كتابه «الأصول». ينقسم هذا الكتاب إلى عـدة كتـاب بمعنى عدة فصـول قصيرة، الستـة الأولى منهـا تشكل نسقا متكاملا لهندسة السطـح المستوي. الكتاب الأول أساسي يشمل التعريفات والمسلمات ويتنـاول المثلثات والمتوازيات ومتوازيـات الأضلاع.. ويمكن أن يسمـى محتـوي الكتاب الثاني بدايـات الجبر الهنـدسي. والكتاب الثالث عـن هندسة الدائـرة، والرابع يعالج الأشـكال المنتظمة متعـددة الإضلاع، والخامـس يعالـج نظرية في النسب المستخدمة في الكميـات التي تعد والتي لا تعد. والكتاب السادس يطبق النظرية على الهندسة المستوية. أما الكتب

(1) د. محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987، ص 43 وما بعدها.

(2) Thomas Heath, Mathematics in Aristotle (1949), Theommes Press, Bristol, 1988. P. 23 - 24.

مـن السابع إلى العاشر ففيهـا الحساب ونظرية الأعداد، وهـي تعالج أعدادا من أنواع شـتى: أولية وأوليـة بالنسبة لبعضها والمضاعـف المشترك الأصغر والأعـداد التـي تكـون المتواليـة الهندسيـة... وخصـص الكتـاب العاشر للمستقيمات غير الجذرية.....[1]

هكـذا كـان أول ما فعلـه إقليدس - تبعـا للدرس الأرسطـي - هو وضع تعريفـات مـن قبيل: النقطة هي مـا ليس له أجزاء وليـس له حجم، والخط طـول بغير عرض... إلخ، فيستهـل الكتاب الأول بخمسـة وثلاثين تعريفا، بخـلاف التعريفـات المطروحـة في صدر كل كتـاب من الكتـب الخمسة التاليـة[2]. وأيضا وضع إقليدس في مقدمة الكتـاب الأول من الأصول اثنتي عـشرة بديهية بخـلاف بديهيات مطروحة في كتب أخـرى، من قبيل: الكل أكـبر من جزئه، والمقـدران المساويان لثالث متساويـان... إلخ. واكتملت مقدمات إقليدس بخمس مسلمات من قبيل: يمكن رسم خط مستقيم بين أي نقطتـين ويمكن مده إلى أي طول نشاء... ومن هذه المقدمات أي التعريفات والبديهيات والمسلمات أقام البرهان على نظرياته العديدة التي كانت جميعها منـاط الإكبـار والإعجاب. باستثنـاء المسلمـة الخامسة التي تنـص على أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا، ظلت ألفي عام مثار أرق الرياضيين في الـشرق وفي الغـرب رافضين اعتبارهـا مسلمـة، وفي الآن نفسه عاجزين

(1) جورج سارتون، **تاريخ العلم**: العلم والحضارة الهلينستية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد، ترجمة لفيف من المترجمين، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1970. الجزء الرابع، ص 85.

(2) **The Elements of Euclid**, ed. by I. Todhunter, Everyman>s Library, J.M. Dent & Sons, London, 1948. Pp. 105, 71 - 72, 113 - 114, 134 - 137, 173.

عن البرهنة عليهـا. ونذكر من هؤلاء الحسن بن الهيثم ونصير الدين الطوسي (597 - 672). وكـما هو معروف كان كفـاح الرياضيين في هذه القضية هو الـذي أفضى في النهاية، تحديـدا في القرن التاسع عـشر إلى ظهور الهندسات اللاأقليدية.[1]

كـان كتـاب «أصـول الهندسة» لإقليـدس قد تُرجـم مـن اليونانية إلى السريانية. ولأول مرة ترجم الحجاج بن يوسف بن مطر (786 - 833 م) بعض أجزائـه من اللغـة السريانية إلى العربية في النصـف الأول من القرن التاسع الميـلادي مـن أجل الخليفة هارون الرشـيد، ثم راجع ترجمتـه من أجل ولده الخليفة المأمون. إنه ما هو مذكور آنفاً من توالي جهود المترجمين والمراجعين طلبـاً للتجويد والتحسين. وعـلى مدار عهدي هارون الرشـيد والمأمون وما تلاهما عمل على ترجمة أجـزاء كتاب الأصول ومراجعة الترجمات وتنقيحها كوكبـة مـن ألمـع المترجمـين الرياضيـين. منهم أشـهر المترجمـين إسحق بن حنين(215 - 298هـ /830 - 910م) الذي ترجمه عن اليونانية، وراجع ترجمته ثابت بن قرة الحراني الصابئي (ت 221هـ/ 835م). وقد أتقن ثابت السريانية واليونانية والعبرية، وكان جيد النقل إلى العربية، حتى عده جورج سارتون أعظم المترجمين، فضلا عن أنه من أعظم الرياضيين في عصره. وكان سهل بن ربَّان الطبري حوالي (780 - 870م) قد ترجم كتباً أخري - أي أجزاءً أخرى من الأصول. وسهل مسيحي، كجمهرة مترجمي الحضارة الإسلامية عن اللغة اليونانية. وهو فارسي من أهل مرو في طبرستان، وكانت مرو إحدى مراكز

(1) تعرضت لهذا بالتفصيل في أكثر من موضع. انظر «مشكلة المسلمة الخامسة» في: د.يمنى طرف الخولي، **محاضرات في منهج العلم**، القاهرة: دار الثقافة العربية، ط8 2015. ص ص 46 - 59.

الثقافة الإغريقية في فارس بعد غزو الأسكندر لها. وقد اعتنق الإسلام وعلا صيته في الطب والهندسة معاً، مقتفيا خطى أبيه. وقام الحجاج بن يوسف بمراجعة ترجمات سهل. كما راجعها فيما بعد محمد بن جابر بن سنان البتاني حوالي العام 929 م. وفي ذلك الأوان - النصف الأول من القرن العاشر الميلادي - راجع قسطا بن لوقا البعلبكي (حوالي 820 - 912م) الترجمة الأصلية التي قام بها الحجاج (912م)، كما قام سعيد الدمشقي حوالي عام 910 بترجمة كتب أخرى من الأصول. «وفي عام 1893 حقق مخطوطات هذه الترجمات المستشرقان بستورن وهيبرج».(1)

وكان الكندي أول فيلسوف عربي، وأول من يهتم بإقليدس، وعلى الإجمال لازم الرياضيون العرب أصول الهندسة لإقليدس طوال فترة تألقهم أي حتى القرن السابع الهجري، فلا فيلسوف أو رياضياتي عربي يمر من دون أن يصنف رسالة أو أكثر في الأصول أو في أحد جوانبها. لقد كثرت شروح الأصول والتعليقات عليه ورد الشكوك عنه، ومناقشة مسلمته الخامسة، وأيضا مختصراته وأشهرها مختصر ابن سينا الوارد في كتابه «الشفاء».(2)

وفتح الأصول شهية العرب للرياضيات البرهانية بمنهجها الاستنباطي المنتج خصوصاً في عصرها الذهبي - العصر السكندري - فتوالت دفعة واحدة ترجمة العديد من أمهات هذا التراث. ولعل أهمها كتاب أبلونيوس

(1) لأبو الريحان البيروني، استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني فيها، تحقيق د. أحمد سعيد الدمرداش، من مقدمة بقلم المحقق، ص 10.

(2) الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، الشفاء، الرياضيات، تحقيق محمد رضا مدور وإمام إبراهيم أحمد، مراجعة وتقديم إبراهيم بيومي مدكور، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980. ص 659.

Apollonius (190 - 260 ق.م. تقريباً) «القطوع المخروطية» Conic Sections. ولأن أصول إقليدس معنية بهندسة المسطحات، فإن اقتحام عالم المجسمات والقطوع المخروطية كان خطوة أبعد قطعها العقل الرياضي الهندسي. ولما كنا سنعود إليه - من زاوية أخرى - في الفصل السادس فيجمل بنا أن نلقي نظرة على وضعه الآن في سياق تاريخ الهندسة.

❏❏❏

ولد أبولونيوس حوالي عام 262ق.م. في برجا، ولما أبدى نبوغا أرسل في سن مبكرة للدراسة في الأسكندرية، حيث تعلم على يد تلاميذ إقليدس، وأمضى فيها معظم حياته، وترعرع إبان حكم بطليموس الثالث والرابع. لقد أنجز الكثير في الهندسة، واشتهر بحل مسألة تسمى «مسألة أبولونيوس»، وهي: كيفية رسم دائرة تمس ثلاث دوائر معلومة. وله مؤلفات أخرى غير «القطوع المخروطية»، تُرجم إلى العربية منها «كتاب النسبة المحدودة» و«كتاب القطع المحدد» و«إنشاء الآلات التي تعمل على الماء».[1]

ومثلما اشتهر إقليدس فقط بـ«الأصول» مع أن له أعمالاً أخرى، اشتهر أبولونيوس بـ«القطوع المخروطية. اتجهت إليها عبقريته. حاول أن يفهم أشكالها ومواضعها فضلا عن إدراك ما بينها من علاقات يمكن أن تميز كل نوع منها عن الآخر،[2] ممهدا السبيل لفهم أفضل لوحدة القطوع

(1) شاخت وبوزورث (مصنفان)، تراث الإسلام، الجزء الثاني، ترجمة د.حسن مؤنس وإحسان صدق العمد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط2، 1988. ص 285.

(2) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص 160.

المخروطيـة، فتتبـع جميعهـا أسرة واحـدة مقسمـة لمجموعـات. وينقسـم كتابـه إلى ثمانية كتـب أو أجزاء. الكتاب الأول يشتمـل على طرق تكوين القطـوع المخروطية الثلاثة: القطع الناقص الأقـل مساحة والقطع المكافئ المسـاوي للمساحة والقطع الزائد الأزيد مساحـةً. وأيضاً الفروع الأخرى مـن القطع الزائـد. والكتاب الثاني عـن خواص أقطار القطـوع ومحاورها. ويحتوي الكتاب الثالث على نظريات يستفاد بها في ربط المحلات الهندسية المجسمة، وفي هذا الكتاب استطاع أبولونيوس أن ينشئ القطوع المخروطية بواسطة المماسات وأن ينشئ قطعـا مخروطيا بمعرفة خمس نقاط عليه. وبيّن الكتـاب الرابع بطرق متعددة كيف تتقاطـع القطوع المخروطية مع بعضها ومع محيط الدائرة، ويعالج الخامـس النهايات الصغرى والعظمى والسادس القطوع المخروطية المتشابهة. والكتاب السابع عن النظريات الخاصة بتعيين النهايات، أما الكتـاب الثامن والأخير فهو مفقود، والمتوقع أن يعالج مسائل أخرى متعلقة بالقطوع المخروطية.

بطبيعة الحال تقـدم الأساليب الرياضية الحديثة طرقـا لدراسة القطوع المخروطيـة أعمق وأسهل من طريقة أبولونيوس وسابقيه أمثال مينايخموس وأريستايـوس. وتوضـح الهندسـة التحليليـة وحـدة القطـوع المخروطيـة بطريقـة أبسط، إذ تمثلها بمعـادلات من الدرجة الثانيـة في مجهولين. فلا يعد كتـاب أبولونيـوس أو شروحه من لدن الحسن بن الهيثـم وإبراهيم بن سنان ونصـير الدين الطوسي مجدية في الوقت الحـاضر، ولكنه قام بدوره التاريخي في تطـور الهندسة، وساهم كعامل جوهري في نشأة الهندسة التحليلية أصلاً في القرن السابع عشر مع ديكارت، ومع بيير دي فيرما P. de Fermat (1601 - 1665) الـذي ساهـم في أسـس حساب الاحتـمال بمعزل عـن بسكال وفي

أسس الهندسة التحليلية بمعزل عن ديكارت. وقد ثبت تأثر فيرما الكبير بـ «القطوع المخروطية»، ليحتفظ الكتاب بدوره في تاريخ الرياضيات وتطور مساراتها.[1]

وكشأن «الأصول» نجد كوكبة من المترجمين الرياضيين في عصر المأمون توالت على ترجمة كتاب «القطوع المخروطية» لأبلونيوس، تحت اسم «المخروطات»، ومراجعة الترجمات وتنقيحها، في مقدمتهم بنو شاكر وجميعهم مترجمون ورياضيون، خصوصا أبو جعفر محمد بن موسى بن شاكر (ت 359هـ / 873م)، أكبر أخوته وأعلمهم، شاركه في الترجمة وفي إصلاحها أخواه أحمد والحسن فضلا عن ثابت بن قرة والحمصي... وأيضاً كشأن «الأصول» قل أن يمر رياضياتي عربي بغير أن يصنف رسالة في «المخروطات».

والجدير بالذكر أن أصول هذا السفر قد ضاعت، ولم يبق للبشرية إلا الترجمة العربية، استخدمها يوهانس كبلر في ثورته الفلكية الكبري، نظريته في حركة الإجرام أو الميكانيكا السماوية التي استقام بفضلها وضع هذه الحركة في منظومة العلم الحديث. وفي جامعة أكسفورد كان عالم الفلك الإنجليزي إدموند هالي الذي اكتشف مسار المذنب الموسوم باسمه ودعم نيوتن ترقيته لدرجة بروفيسور، قد أتقن العربية وأخرج العام 1706 ترجمة «القطوع المخروطية» أو «المخروطات» من العربية إلى اللاتينية، فكان دوره المذكور في حركية العلم الحديث، وتحديدا في نشأة الهندسة التحليلية التي تقف على الحدود بين الهندسة والجبر.

---

(1) انظر مقدمة الترجمة العربية في: يمنى الخولي، **في الرياضيات وفلسفتها عند العرب**، م.س.، ص 31 - 67.

الفصل الخامس

الجبر.. على مفترق الطرق

> على مفترق الطرق بين الجبر والهندسة صانت الحضارة الإسلامية للبشرية هذا السفر الثمين «القطوع المخروطية» لأبلونيوس. وفي مكتبه آيا صوفيا إحدى مخطوطات الترجمة العربية لهذا السفر، يحمل غلافها صورة جميلة تجمع بين الرياضيات والتجريب من حيث تجمع بين ابن الهيثم حاملا مخطوطات لبراهين هندسية وجاليليو حاملا تلسكوبه.

على أن مفترق الطرق الأخطر والأكثر حسما، كان بين الحساب والجبر حين تقدمت الرياضيات الإسلامية بنشأة علم الجبر وتأسيسه تأسيسا.

تظل المأثرة الكبرى للرياضيات الإسلامية هي تأسيس **علم الجبر** في «**الكتاب المختصر في الجبر والمقابلة**» الذي وضعه محمد بن موسى الخوارزمي، فيما بين عامي 813: 833م أي في عهد الخليفة المأمون. و«لأول مرة في التاريخ صيغت كلمة (جبر) وظهرت تحت عنوان يُدل به على علم لم تتأكد استقلاليته بالاسم الذي خص به فقط، بل ترسخ كذلك مع تصور لمفردات تقنية جديدة معدة للدلالة على الأشياء والعمليات».[1] ويحتفظ

(1) د.رشدي راشد، **تاريخ الرياضيات العربية: بين الجبر والحساب**، ترجمة د.حسين=

علم 'الجبر' حتى الآن باسمه العربي في اللغات الشتى، منذ أن ترجم المستعرب الإنجليزي روبرت أوف تشستر Robert of Chester كتاب الخوارزمي في عام 1245 ناقلا المصطلح العربي كما هو إلى اللغة اللاتينية، لأنه ليس له مقابل عرفوه من قبل. ويُذكر عن روبرت أوف تشستر أنه ترجم أيضا أعمالا لجابر بن حيان، وكان أول من حاول ترجمة معاني القرآن إلى اللغة اللاتينية.

بطبيعة الحال تباشير الجبر كائنة منذ الحضارات البابلية والهندية القديمة وعند الإغريق. وجميعها مجرد إرهاصات، وأهمها كتاب «**المسائل العددية**» لديوفانطس السكندري وهو أول رياضياتي يعترف بالكسور كالأعداد، وأول من تناول المعادلات البسيطة من الدرجة الأولى ومعادلات الدرجة الثانية ومعادلات من رتبة أعلى، على أن أسلوبه كان غير فعال وطرقه غير دقيقة، فلم يكن إلا مبشراً[1]. أما «الجبر والمقابلة» فيلقى أسس العلم بصورة منهجية ناضجة قابلة للنماء، يعرض المنهج المنظم لحل معادلات الدرجة الثانية وسواها. الجبر يتعلق بمعالجة المعادلات بحيث يستبعد منها العدد السالب، بينما تمثل المقابلة طريقة لتبسيط المعادلات عن طريق جمع أو طرح كميات متساوية. أطلق الخوارزمي على الكمية المجهولة اسم (الجذر) إشارة إلى جذر النبات الذي عادة ما يكون مختفياً تحت الأرض، وأطلق على مربع الجذر اسم (المال). انطوى جبر الخوارزمي على جدة حقيقية و إبداع أصيل

= زين الدين، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989. ص7.

(1) توبياز دانزج، **العدد لغة العلم**، ترجمة د.أحمد أبو العباس، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 82.

في المنهـج لا يتعلق بـأي تقليد حسابي سابق عليه لا شرقـي ولا غربي؛ فقطع شـوطاً يفصله كثيراً عن ديوفانطس، ويحق لـه القول إن كل ما يتعلق بالجبر «لابد أن يخرجك إلى أحد الأبواب الستة التي وضعتها في كتابي هذا».[1]

لم يتـوان المعاصرون للخوارزمي والتالون له عـن شرح وتفسير كتابه، خصوصا أبا كامل شجاع بن أسلم الذي أضاف فصلا، وثابت بن قرة وأبو نصر منصور بن عراق وأبا الوفا البوزجاني وسنان بن الفتح الصيداني... وسواهم. شـهد الجبر قفزة تالية مع عمر الخيـام الذي وضع قواعد لحل ثلاث فئات من معادلات الدرجة الثالثة وفئة من معادلات الدرجة الرابعة. وتدافعت أفواج الرياضيين العرب منـذ القرن التاسع الميلادي/ الثالـث الهجري. و«راحوا يطبقـون الجبر عـلى الحسـاب، والحساب على الجـبر، وكليهما عـلى حساب المثلثـات. وكذلك طبقوا الجبر على نظرية الأعداد لإقليدس، وعلى الهندسة، كما طبقـوا الهندسة على الجبر. وضعت هذه التطبيقات أسس فروع أو على الأقـل مباحث جديدة»[2] لم ترد من قبل للإغريق أو لسواهم، تغيرت معها الرياضيات في لغتها وتقنياتها ومعاييرها، واتسع أفقها.

لم يكـن تأسيـس علـم الجبر مجـرد إضافـة علـم إلى العلوم، بـل **تأسيساً لمنهجيـة متكاملة** ونموذج ثوري بكل معنى قصـده توماس كون في فلسفته للثـورات العلمية. من حيـث تكامل هذا النموذج مع الإطـار المعرفي، فيما يشي بتوطن المنهجية العلمية وامتداد جذورها، بيّن رشـدي راشـد في تحقيقه لكتـاب الخوارزمـي ما تدين به نشأة هـذا العلم الجديد إلى علـم اللغة و إلى

(1) نقلا عن: رشدي راشد، **تاريخ الرياضيات العربية**، ترجمة د. حسين الزين، ص 27.
(2) د.رشدي راشد، **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها**، ص 53.

حساب الفرائض في الفقه الحنفي، بخلاف العوامل السوسيولوجية التي أشرنا إليها. ومن حيث تاريخ تطور المنهجية العلمية، حدث ميلاد عقلانية علمية جديدة جبرية وتجريبية، لم تنتقل إلى العلم الحديث فحسب بل ميزته تمييزا، «تأسست في الفترة بين القرن التاسع والقرن الثاني عشر على يد علماء عاشوا في بقاع متباعدة، من أسبانيا المسلمة حتى الصين، وكتبوا جميعا باللغة العربية»[1]. كان الجبر هو النواة العقلية لتلك الحداثة[2]، أتاح نشأة إستراتيجيات ذهنية جديدة أدت للعقلانية الجديدة، التي كانت مقدمة شرطية لما سمي بعقلانية العلم الحديث.

وتبقي الإشارة إلى أن هذه الفعالية العقلية المتوهجة قد بلغ بها الأمر أن اقتحمت حدود فلسفة الرياضيات.

❑❑❑

(1) المرجع السابق، ص 64.
(2) السابق، ص 60.

الفصل السادس

في فلسفة الرياضيات

فلسفة الرياضيات خطوة أبعد في العطاء القادر على تجذير العقلانية العلمية. إنها عقلنة العقلانية الرياضية ذاتها. والثابت أن رياضيين إسلاميين تجاوزوا الرياضيات إلى فلسفتها، فتوقفوا مليا ليتفكروا في مناهج عملهم وليبدعوا أساليب مبتكرة للبحث الرياضي. ونتوقف بدورنا - مع رشدي راشد - عند واحد من فلاسفة الرياضة وعلمائها المسلمين الذي يمثلون تعامل الإسلاميين الخلاق مع التراث الإغريقي ودورهم في تطويره. إنه أبو سعيد أحمد بن محمد بن عبد الجليل السجزي المتوفي حوالي عام 415 هـ/ 1024م. اشتغل بالهندسة واشتهر بدراساته للقطوع المخروطية والدائرة. وقد نشر كارل سكوي Carl Schoy عام 1936 في مجلة «إيزيس Isis» الرائدة في دراسة تاريخ العلوم عند العرب، بحوثا للسجزي في تقسيم الزاوية إلى ثلاثة أقسام متساوية وفي إنشاء المسبع المنتظم.[1]

جاء السجزي في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، عاصر بدايات المرحلة التي أطلق عليها جورج سارتون اسم عصر البيروني. فقد كان

(1) قدري طوقان، **تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك**، ص 242.

أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (362 - 440 هـ / 973 - 1048م) في طليعة العلماء والرياضيين الإسلاميين الذين حظوا بالشهرة، وبالاهتمام اللائق بجهوده العلمية الرفيعة في الرياضات والفلك وبالمثل في التاريخ والجغرافيا والأديان المقارنة والفكر الشرقي وسواها، حتى قال عنه المستشرق الألماني إدوارد ساخاو E. Sachau في جامعة برلين العام 1887إنه أعظم عقلية عرفتها الحضارة الإسلامية والعصور الوسطى. البيروني إذن شاهد ثقة على جدارة السجزى وأهميته، وهو يورد في البحوث الرياضية التي اعتمد عليها «رسالة في شكل القطاع للعلامة أحمد بن محمد عبد الجليل السجزي»، ولا يذكر اسمه إلا مقرونا بلقب العلامة. وذلك في دراسة البيروني عن «استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني فيها». وهي تتلخص في شروح وإثباتات بطرق مختلفة لأربع نظريات ناتجة عن خواص الخط المنحنى أي المنكسر داخل الدائرة، وانقسامه بالعمود النازل عليه من منتصف القوس. وفي معالجة النظريتين الأولتين، حرص البيروني على عرض ومناقشة براهين السجزي.

هذه شهادة من رياضياتي عظيم على أن السجزي هو الآخر رياضياتي عظيم، وهو رياضياتي فقط، لم يُعرف إلا من خلال أعمال رياضية. ويعنينا من أمره الآن أنه كان أيضا فيلسوف رياضيات، يتوقف عند مسائل فلسفية تثيرها مباحثه الرياضية، كشأن إبراهيم بن سنان والحسن بن الهيثم وسواهما من فلاسفة الرياضة الإسلاميين.

وقد انشغل السجزي بقضية رياضية تحتكم إلى مفهوم اللامتناهي في الصغر. إنه مفهوم ليس مفروضا بالخبرة ولا بالمنطق، وهو ضروري

للرياضيات. وقبل أن يتوصل العصر الحديث - بفضل نيوتن أو ليبنتز أو كليهما - في القرن السابع عشر إلى حساب التفاضل والتكامل الذي يعالج اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر حيّرت مسألة اللامتناهي الرياضيين طويلاً «وظلت دائما على عتبة تطور الرياضيات كأنها التنين الخرافي الذي يحرس مدخل الجنة»[1].

توقف السجزي عند القضية الرابعة عشرة في الكتاب الثاني من «القطوع المخروطية» لأبولونيوس. وتنص هذه القضية على أن الخطوط المقاربة والقطع الزائد يقتربان من بعضهما أبدا دون أن يلتقيا، مما يعني اقتراب بمقادير لامتناهية في الصغر، مقادير أقل من أي طول يمكن تعيينه. وكما أشار رشدي راشد تنبثق الصعوبة من أن مفهوم اللامتناهي لم يوضع له أبدا تعريفا واضحاً، وتمركزت المشكلة الفلسفية مع السجزي في الفجوة بين استعدادنا لتصور خاصية ما أو قضية ما وبين قدرتنا على تاسيسها تأسيساً محكماً. فهل نستطيع تأسيس خاصية رياضية نحن غير قادرين على أن نتصورها تصورا واضح المعالم؟[2] من هنا ينشغل السجزي بالرابطة بين المفهوم والماصدق، بالعلاقة بين التصور والتصديق. ويقدم نموذجا لتعامل الرياضيين الإسلاميين الحذرة مع مفهوم اللامتناهي.

(1) توبياز دانزج، **العدد: لغة العلم**، ترجمة د. أحمد أبو العباس، مكتبة مصر، د.ت.، ص 65.

(2) رشدي راشد، «القابلية للتصور والقابلية للتخيل والقابلية للإثبات في التفكير البرهاني: السجزي وابن ميمون في القضية 14الكتاب الثاني، من كتاب أبولونيوس (القطوع المخروطية). في ترجمة: د. يمنى طريف الخولي، الرياضيات وفلسفتها عند العرب، ص 75.

فقـد وضع منهاجـا طوبوغرافيا للقضايا الرياضيـة، يتلخص في تصنيفها تصنيفـا تسلسليا من القضية الأولية إلى القضيـة الأقل أولية ثم الأقل والأقل وهكذا، مـن حيث العلاقة بـين إمكانية التصور وإمكانيـة البرهنة. فجاء تصنيفه للقضايا الرياضية على هذا النحو:

1) القضايا التي يمكن تصورها من المبادئ الفلسفية مباشرةً.

2) القضايا التي يمكن تصورها قبل أن يكتمل برهانها.

3) القضايا التي يمكن تصورها حينما تتشكل فكرة برهانها.

4) القضايا التي يمكن تصورها فقط بعد البرهنة عليها.

5) القضايا التي يصعب تصورها حتى بعد البرهنة عليها.

وقـد استخدم أمثلة لتوضيح كل حالـة من تلك الحالات الخمس. وضع للنمـط الأول أو النوع الأول وهو القضايا التي يمكن تصورها من المبادئ الفلسفية مباشرة، مثالا مأخوذا من كتاب «الطبيعة» لأرسطو، هو القضية القائلـة إن الأشـياء المتصلة يمكن قسمتها إلى ما لانهايـة، موصيا من يريد تفهـم هذه القضية أن يتبع طريقا فلسفيا يتمثل في البدء بتعريف الامتداد والاتصـال، وتبيـان أن الشيئـين الغير قابلـين للقسمة لا يمكـن أن يشكلا متصـلاً. وأن يستنبـط مـن هذا القضيـة المذكـورة آنفـاً.[1] وتعرف هذه الطريقة ببرهان الخلف، وهو منهج إثبات القضية عن طريق إثبات كذب نقيضها، وهـو منهج أثير لدى علماء الرياضة. وعلى هذا النحو كما يقول رشدي راشد:

(1) رشدي راشد، السابق، ص 83.

«تترتب أمثلة السجزي بالنسبة للأنماط الأربعة الأولى، وفقا لطبيعة القضايا الأقل والأقل أولية. وهذه الطبيعة لا تعكس فقط درجة الاعتماد المنطقي في علاقتها بالبديهيات بل تعكس أيضاً الدرجة التي تبدو بها الأفكار بالنسبة لنا أكثر أو أقل في وضوحها الذاتي، ودرجة اعتماد ذلك الوضوح الذاتي على قدرتنا على إدراك الخصائص من الأشكال الهندسية. وبالتالي فإن استنباط الخاصة التي يصعب تصورها من خاصة أخرى أقل في صعوبة التصور، يقنع العالم الرياضي بإمكانية تحسين تصورنا. وهذا هو منهج السجزي في معالجة النمط الخامس للقضايا.»(1)

وإلى ذلك النمط الخامس من القضايا، وهي التي يصعب تصورها حتى بعد اكتمال البرهنة عليها، تنتمي القضية 14 من الكتاب الثاني للقطوع المخروطية، موضع النظر الفلسفي للسجزي في بحثه عن سبل ملائمة أكثر في الحديث عن اللامتناهي في الصغر. ونتعلم من هذه المقاربة الفلسفية للسجزي أن استنباط الخاصة التي يصعب تصورها من أخرى أقل في صعوبة التصور منهاج رياضي مثمر يؤدي إلى تحسين التصورات الرياضية.

ولعل السجزي في هذا يرهص بواحد من كشوف المدرسة المنطقية التحليلية المعاصرة في فلسفة الرياضيات، المتلخص في أن برهان النظرية لا يخلق صدقها خلقاً، بل ينقل هذا الصدق من المقدمات إلى النتائج، أو من المسلمات والمصادرات إلى النظريات.(2)

(1) السابق، ص 91.

(2) السابق، من مقدمة بقلم يمنى الخولي، ص 56 - 57.

وأخيرا بينت دراسة رشدي راشد لإسهام السجزي الفلسفي أن المشكلة في مسارها التاريخي من بعده تحولت من التقابل بين التصور والبرهان إلى التقابل بين الخيال والبرهان. وهذا ما توضحه معالجة موسى بن ميمون (1135 - 1204م)، أبرز فلاسفة اليهودية ومتكلميها في العصور الوسطى، خرج من قرطبة واستقر به المقام في مصر حيث ضريحه ومعبد يهودي باسمه في حي الموسكي. لم يكن ابن ميمون رياضياً ذا إنتاج علمي رياضياتي، لكنه ذو إطلاع «متأنٍ» - بتعبير راشد - على الأعمال الرياضية الهامة وتعليقات عليها، ومنها «القطوع المخروطية» والتعليق على القضية 14 المذكورة.[1] وبإحلال الخيال محل التصور، حل علم النفس محل المنطق، ففقدت المشكلة كثيرا من قوتها المنطقية. ولكن بعد أن قام السجزي بدوره في تنقيح مناهج النظر الرياضي، كمثال شاهد على فلسفة الرياضيات الإسلامية.

❑❑❑

ولعل فلسفة الرياضيات أعلى مدارج التجريد. ولكي يتكامل عرض عطاء كان الأوفى، ننتقل إلى جانب تطبيقي متعين مع أعظم علماء العصور الوسطى الحسن بن الهيثم، ودوره الماثل في ترييض الفيزياء، كواحد من أدوار عديدة قام بها هذا العلم الفذ في تاريخ العلم الرياضياتي/الفيزيائي.

❑❑❑

(1) دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها، ص 374.

الفصل السابع

ابن الهيثم وتربيض الفيزياء

مـع أبي علي الحسن بن الحسن بن الهيثم (354 - 433هـ / 965 - 1042م) نتوقـف عنـد زوايـة أخـرى وأخيرة لها أهميـة خاصة، مـن حيث أن أخطـر أسرار نجاح العلم الحديـث إنما تكمن في التآزر بين لغة الرياضات ووقائع التجريـب، وهذه واحدة مـن تجليات القيمـة الإيجابية العظمـى للمنهجية الرياضيـة. وتبـدو في تاريخ الرياضيـات الإسلامية تجليـاً لعبقرية الحسن بـن الهيثم الفذة، التي تجعل رفقته مسك ختـام، كجزء أخير في طرحنا هذا. وابن الهيثم بجهده في تربيـض الفيزياء، فتح طريقها للخروج من النموذج الأرسطـي إلى نمـوذج الفيزياء الحديثـة. في النموذج الأرسطـى الرياضيات والفيزيـاء منفصلتان تمامـاً، طالما أن الرياضيات هي علـم المبرهنات المثبتة بينما الفيزياء هي علم التغـير والحركة. وسوف تنهار هذه القسمة على يدي ابن الهيثم.

إنـه العالم الـذي أتى في ذروة العـصر الذهبي للحضـارة الإسلامية، ليكـون خير تمثيـل لقمة عطائهـا في العلم الرياضيـاتي والفيزيائي، وما يعرف بتاريخ «العلوم الدقيقة exact sciences». ونتفق مع عبد الحميد

صبرة على أن كتابه المناظر «أنفس ما أنتج العلماء العرب في مجال الفيزياء»[1].

عُرف الحسن بن الهيثم بوصفه البصري/المصري، نسبة إلى البصرة التي ولد فيها وشب عن الطوق وتلقى العلم ومارس البحث وذاع صيته كمهندس ورياضياتي وعالم تجريبي لا يشق له غبار، وتبوأ منصب وزير، ثم مصر التي انتقل إليها في عهد الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي وبدعوة منه، على أمل تشييد سد أعالي النيل في أسوان يحكم فيضانه الجامح. تراجع ابن الهيثم عن تنفيذ هذا الحلم، ولكنه قضى عقودا من القرن الحادي عشر في القاهرة بجوار الأزهر الشريف، الجامع والجامعة. كان يتكسب عيشه من التدريس ومن نسخ الكتب الرياضية والفيزيائية. وألفَّ العشرات من رسائله الرياضية والفيزيائية وسواها، وفي المقدمة كتابه الفذ «المناظر»، الذي حققه وترجمه إلى الإنجليزية عبد الحميد صبرة، كما صدرنا. كان قد تُرجم إلى اللاتينية في العام 1270، ليكون من أهم النصوص الدافعة للبحث العلمي، وأيضا الكتاب العربي الأول من حيث عدد نسخه التي يتداولها الدارسون في أوروبا آنذاك.[2] وفي العام 2015، الذي جعلته اليونيسكو العام الدولي لعلوم الضوء وتقنياتها، وفي سياق فعالياته، انتشر في أركان الأرض الاحتفالات بألفية هذا المخطوط الفذ، وبالحسن بن الهيثم كواحد من أهم رواد علوم الضوء والبصريات عبر التاريخ.

(1) كتاب المناظر للحسن بن الهيثم، الكويت، 1983. من تصدير المحقق عبد الحميد صبرة، ص8.

(2) Bradley Steffens, **Ibn al - Haytham: First Scientist,** Morgan Reynolds Publishing, North Carolina, 2007. P.99.

مجمل القول إن ابن الهيثم هو الفيزيائي/الرياضياتي معا بطريقة جعلت كثيرين من مؤرخي العلم يرونه أول علماء الفيزياء النظرية في التاريخ.[1] ويأتي مصطفى نظيف (1893 - 1971)، الرائد في اهتمامنا الأكاديمي بابن الهيثم وصاحب الكتاب الذي قال عنه عبد الحميد صبرة إنه من أفضل وأشمل ما كتب عن ابن الهيثم،[2] يرى نظيف أن ابن الهيثم كعالم فيزيائي هو تطبيقي وتجريبي ونظري معاً، وأنه في طليعة رجالات الفيزياء البحتة؛ ويؤكد علي مصطفى مشرفة «تضلعه في الرياضيات البحتة وعلو كعبه فيها»، وأنه عالم رياضيات بحتة من طراز رفيع، على أساس أن الرياضيات البحتة مقصود بها «البحث في العلاقات المكانية والمقادير الكمية من ناحية كونها علاقات أو مقادير، وبغير نظر إلى ما يمكن أن تدل عليه من موجودات»[3].

(1) Bradley Steffens, **Ibn al - Haytham: First Scientist.**

ونلاحظ أن برادلي ستيفن اختار لابن الهيثم لقب «**العالم الأول**»، وجعل هذا عنوان كتابه الذي يستعرض الجهود العلمية لابن الهيثم، تأكيدا على أنه أول عالم فيزياء بحتة في التاريخ.

(2) المقصود كتاب: مصطفى نظيف، **الحسن بن الهيثم**: بحوثه وكشوفه البصرية (1942 - 1943)، تقديم د. رشدي راشد، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (8)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008. ويبدو لي أن أفضل ما خرج عن رياضيات ابن الهيثم هو بلا مراء كتاب راشد المذكور في الهامش الأخير:

Roshdi Rashed, **Ibn al - Haytham and Analytical Mathematics:: A History of Arabic Science and Mathematics**, Routledge, London, 2013.

وقد وازنت بين معالجتي راشد وصبرة في: د. يمنى طريف الخولي، **الحسن بن الهيثم بين عبد الحميد صبرة ورشدي راشد**، المجلة العربية، المملكة العربية السعودية، الرياض. العدد 457، ديسمبر 2014. ص ص 4 - 8.

(3) د.على مصطفى مشرفة، **ابن الهيثم كعالم رياضي**، في: أعمال الاجتماع التخليدي لذكرى الحسن بن الهيثم الذي عقدته جامعة فؤاد الأول (= جامعة القاهرة الآن) في 21 ديسمبر 1939، مطبعة مصر، 1940. ص 32 - 35.

قــام ابن الهيثم بــدور كبير في تطوير مفاهيم العلــم الرياضياتي والفيزيائي. وفي بحــث مفصل لي أثبتُ أن ابــن الهيثم بهذا التطويــر للمفاهيم وللآليات شــق الطريق إلى الخــروج من النمــوذج أو البارديم الأرسطــي إلى البارادايم النيوتــوني، مستشهدةً بتطور مفهوم المكان بالذات على يديه بحيث خرجت أول صياغــة لـ «المكان» كمفهوم رياضياتي فيزيائي[1]، أشــار مشرفة إلى أنه من مفاهيم الرياضة البحتة، وقد أشــار أحمد فؤاد باشا في تحقيقه لرسالة ابن الهيثم «عن المكان» إلى أنه استباق لمفهوم المكان المطلق عند نيوتن.[2]

هكــذا تتلاقــى خطــوط الرياضيــات البحتــة والتطبيقيــة والفيزيــاء التجريبيــة، ويكشف ابــن الهيثم عــن أن أخطر ما في رياضيــات الحضارة الإسلامية أنها أبانت عن ضرورة تأسيس علاقات جديدة بينها وبين الفيزياء، كمكون منهجي من مكونات البرهان، فيما يشي بتآزر قطبي المنهج العلمي، ويمكــن أن نسميه الإسهام في تقنين منهجيــة التجريب المتريض أو ترييض الفيزياء.

وهذا ما أثبتته دراسات لرشدي راشد أهمها «علم المناظر والرياضيات - 1992» و«الهندسة وعلم انكسار الضوء في القرن العاشر: ابن سهل، القوهي،

(1) See: Yomna T. Elkholy, Ibn Al - Hytham from the Place to the Space: A Comparative Approach, in: Philosophy East and West, University of Hawaii Press, USA, In Press to be in Volume 69, number I, January 2019.

(2) قول للحسن بن الحسن بن الهيثم في الضوء، في: رسائل المكان والضوء وأضواء الكواكب، تأليف: أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم، تحقيق ودراسة د. أحمد فؤاد باشا، سلسلة تراثنا العلمي: كتب وعروض (2)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2014. ص ص 125 - 149.

ابـن الهيثم - 1996»، و«بـين الرياضيات والمناظر - من علـم الانكسار إلى الهندسة: ابن سهل، ابن الهيثم، ديكارت - 2011». أوضح راشد أن الحسن بن الهيثم أول عالم يرفض اعتبار المفاهيم وحدها كافية لمعرفة الأشياء المادية، ورأى أن إمكانية معرفتها الحقيقية تكمن في رياضياتها، فيتجلى دوره الخطير في إعـلان الترافق بين الرياضيات والفيزياء. وعلى هذا نستطيع أن نضع ابن الهيثم مع سابقه أرشـميدس ولاحقه جاليليو بوصفهـم أئمة عظاماً في ملحمة ترييض الفيزياء، وإعلان التزواج المثمر الولود بين دقة الرياضيات وصلابة التجريب.

كـان التجريـب آنذاك لا يـزال مفهوما مبهما إلى حد مـا، مثلما كان مع فرنسيس بيكون مثلاً. اتخذ التجريب المسترشد بالرياضيات عند ابن الهيثم فحوى مختلفا تماما عن مجرد الرصد أو حتى القياسات الفلكية والتكميميات المعتادة. تعـددت معاني التجريب ووظائفه عنده بقـدر تعدد العلاقات بين الرياضيـات والفيزيـاء. وهو يؤسـس لتلك العلاقـات بمناهـج متباينة، لم يعالجها كموضوع قائم بذاته، إلا أنها منبثة في أعماله، فاستطاع رشدي راشد تقنينها وتحليلها.

المساهمـة الأساسيـة لابن الهيثـم في مجـال البصريات هي علـم المناظر الهنـدسي. لقد انشغـل بإصلاح علم البصريات ومراجعـة مجالاته المختلفة: المناظـر والظواهر الضوئية وانعكاس الأشـعة الضوئية وانكسارها والمرايا المحرقة وعلم البصريات الفيزيائي ثم الجوانب السيكولوجية والفيزيولوجية للبصريـات، مستخدما الأساليـب الهندسية والتجريـب في كل المجالات. أنهـى التقليد القديم مع إقليدس وبطليموس حيث كانت الرؤية هي إضاءة

الـشيء المرئي، فلا فرق بين شروط الرؤيـة وشروط انتشار الضوء. أما ابن الهيثم فقد وضع تمييزا قاطعا بين فيزياء الضوء وبين فيزيولوجيا وسيكولوجيا الإبصار، الإبصار يخضع لقوانين الضوء وليس العكس. يحمل علم الانكسار أو دراسة الأشـعة المنكسرة أمـضى تطبيق للرياضيات عـلى الفيزياء، الذي اتخـذ عند ابن الهيثم «مناحي مختلفـة تتفق ونضوج المفاهيم في كل فرع من فـروع العلم التي عالجها في عمله الضخم من جهة، كما يتوقف على إمكانية إخضـاع الظاهرة إلى التجربة من جهة أخـرى.»[1] من هذه المناحى ما هو متعلق بتماثل البنيات، كما هو عليه الأمر في المناظر الهندسية بعد إصلاحها مـن قِبلِه. وثمة منحى آخـر هو تطبيق الرياضيـات بواسطة علم آخر وضع على شـكل ريـاضي: استخدام ترسيمـة ميكانيكيـة في دراسـة المناظر على سبيـل المثال»[2]. وفي علم البصريـات الفيزيائي نجد علاقة مع الرياضيات، عن طريـق التماثل بين الرسومات الهندسية لحركة جسـم ثقيل والرسومات الهندسيـة للانعكاس والانكسار. وتـأدت رؤية ابن الهيثم إلى نوع آخر من التجريب المسترشـد بالرياضيات مارسه كـمال الدين الفارسي (ت 710هـ) «حيـث تنحـو العلاقة بين الرياضيـات والفيزياء نحو بنـاء نموذج، بحيث يُختـزل الضوء داخل وسط طبيعي - عـن طريق الهندسة - إلى انتشاره داخل أداة مصنوعـة؛ مما يعني أننا بصدد تعريـف تناظر رياضي تمثيلي بين الطبيعي والأداة المصنوعـة؛ مثـال ذلـك الكرة المملـوءة بالماء لدراسـة القوس قزح. ووظيفة التجريب هنا هي التعبير عن الشروط الفيزيائية لظاهرة ليس لدينا

(1) د.رشدي راشد، **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها**، ص 306.
(2) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

طريقة أخرى لدراستها مباشرة»[1]. تكمن حداثة مشروع ابن الهيثم في هذه الأشكال من التجريب المُتَرّيض - إن جاز التعبير. لقد كانت آليات ضبط ومستويات وجود لمفاهيم وتصورات. هذا فضلا عن استهدافه الحصول على نتائج كمية، وأنه ابتدع من أجل ذلك أجهزة وتدابير معقدة. لقد أرسى ابن الهيثم دعائم اعتبار التجريب جزءاً لا يتجزأ من البرهان الرياضي في الفيزياء، «والتسلسل الذي يبدأ بابن الهيثم ليصل إلى كبلر وغيره من علماء القرن السابع عشر ثابت، لهذا كانت المعرفة بالعلم العربي ضرورية حتى نتفهم الحداثة الكلاسيكية»[2].

❑❑❑

هكذا كانت الرياضيات مضمار العطاء الأوفى للحضارة الإسلامية والعلوم الإسلامية. وفاض العطاء الرياضياتي درسا وتدريسا وتحليلا

(1) السابق، ص 63.

(2) المرجع نفسه والصفحة نفسها. وهذا التسلسل الذي يبدأ من ابن الهيثم ليصل إلى كبلر تحديدا، عاد رشدي راشد إلى المصادرة عليه وإثباته مجددا من زاوية أخرى، هي زاوية الرياضيات التحليلية وحسابات اللامتناهي في الصغر. وذلك في كتابه الذي يشمل دراسات مقارنة لرياضيات ابن الهيثم وترجمات لبعض نصوصه الرياضية:

Roshdi Rashed, **Ibn al - Haytham and Analytical Mathematics: A History of Arabic Science and Mathematics** Vol. 2, trans. by Susan Glynn & Roger Wareham, Routledge, London and New York - Center for Arab Unity Studies, Beirut, 2013.

وقارن: **الرياضيات التحليلية بين القرن الثالث والقرن الخامس**، الجزء الرابع الحسن بن الهيثم: المناهج الهندسية - التحويلات النقطية - فلسفة الرياضيات، حققه وقدم له رشدي راشد، سلسلة نصوص ودراسات من التراث العلمي في الحضارة الإسلامية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 1422هـ / 2002.

وتمحيصا وتنقيحا و إبداعا و ابتكارا وخلقا و إضافة، ومن قبل ومن بعد ترجمة إلى العربيـة في البدايات، ثم ترجمة عن العربيـة في النهايات المفضية تاريخيّاً وجغرافيّاً ومنطقيّا إلى ثورة العلم الحديث في القرن السابع عشر.

❑❑❑

الباب الثالث

رؤى ومداخلات للأطروحة

الفصل الأول: إبستمولوجيا الاجتهاد: توطين الظاهرة العلمية في الثقافة العربية

الفصل الثاني: علم أصول الفقه كرسالة منهجية: استشراف آفاق تفاعل منهجي

الفصل الثالث: أصول الميثودولوجيا الإسلامية في العلوم الإنسانية

الفصل الرابع: منى أبو الفضل: بناءة لمنهجية علمية إسلامية

الفصل الخامس: فلسفة العلم تحريرا للشعوب

الفصل الأول

إبستمولوجيا الاجتهاد:
نحو توطين الظاهرة العلمية في الثقافة العربية[1]

أولا: مفتتح: نقاط الانطلاق

ربما يكون ملائماً أن ننطلق من الخلفية المشتركة بيننا في ملتقانا هذا، أي مما هو مطروح في «أرضية الملتقى»، ليطالعنا في السطر الأول وفي الجملة الأولى: «غياب التأسيس الثقافي والفكري للحداثة»، مما يعني أن هذا هو منطلقنا الأولي، ولا يصعب تبيان أن غياب التأسيس هم رابض في سويداء الفكر العربي الحديث، وإذا كان لا يخلو من محاولات عديدة وجادة لتجاوزه بدرجة أو بأخرى، فإنها محاولات فردية، ولم نصل إلى رؤية جمعية تمثل فعلا التأسيس العام للحداثة العربية.

هذا عن التأسيس، أما عن الحداثة فلا يصعب أيضاً تبيان أن العلم الحديث بدوره يرابض في سويدائها. فلم يكن العلم الحديث مجرد مشروع

(1) بحث ألقي في: الملتقى الدولي: الاجتهاد ورهانات التحديث في الوطن العربي، الذي عقدته المكتبة الوطنية، بالجزائر، 26 - 28 فبراير 2008.

معرفي ناجح، ولا هو مجرد عامل من عوامل الحداثة أو بعد من أبعادها، بل إن العلم الحديث هو عينه جوهر الحداثة، هو الحداثة ذاتها. وبالتالي لم يكن المنهج التجريبي مجرد وسيلة أو أسلوب معرفي تميز به العصر الحديث. إن إغلاق أبواب العصور الوسطى في أوروبا وفتح بوابة العصر الحديث هو بشكل ما إقصاء للقياس الأرسطي - أورجانون أي أداة العصور الوسطى - الذي لا يأتي بجديد، ورفع لواء المنهج التجريبي.. منهج العلم. وهذا هو سر الأهمية الكبرى لكتاب فرنسيس بيكون صغير الحجم وذائع الصيت كتاب «الأورجانون الجديد - 1620»، أي الأداة الجديدة التي هي المنهج التجريبي، والسبب في أن فرنسيس بيكون يعد نبي العلم الحديث المبشر بعصره، ويُنقش اسمه بالأحجار الكريمة على إحدى بوابات مكتبة الكونجرس، على الرغم من الصورة الفجة للمنهج التجريبي الحافلة بالكثير من الأخطاء والمعروضة في كتابه، والتي ربما لم يستفد منها أحد من علماء عصره. وقد كان بيكون على الرغم من كل هذا هو الأقدر بمنهجه التجريبي على تجسيد روح الحداثة وروح العصر الحديث الذي هو عصر العلم.

عوامل عديدة أدت بالحضارة الأوربية إلى الولوج إلى العصر الحديث، عصر العلم، لعل أبرزها الكشوف الجغرافية، التي جعلت إنسان العصر الحديث يدرك كيف أن العالم الطبيعي أوسع كثيرا من كل ما بدا للأقدمين، فضلا عن أنها أدت إلى تصويب النظرة الفلكية ليبدو الكون الطبيعي بأسره هو الآخر أوسع كثيرا.. كثيرا. ومع نهايات القرن السادس عشر كان سؤال الطبيعة قد ارتفع إلى الصدارة بعد طول توارٍ، وأوشك أن يكون سؤال العصر الذي تنشغل به العقول وطبقة المثقفين وصفوة العلماء والبحاث

والفلاسفة، بل وموضع الحوار بين وجهاء القوم وسيدات المجتمع. ومنذ عهد الفلاسفة السابقين على سقراط لم تثر الطبيعة كل هذا الاهتمام. وسرعان ما توالت المتغيرات على الصعد كافة، الصعيد الديني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي والتجاري.. ظهرت المطبعة وبدأت المخترعات والماكينات تغير وجه الحياة، وراحت العقول الواعدة تتلمس الجديد من كشوف العلم الطبيعي، وفتح جاليليو الطريق إلى فك شفراته حين أعلن أن كتاب الطبيعة المجيد مكتوب بلغة الرياضيات. لقد كان المنهج التجريبي هو طريق الإجابة على سؤال العصر: سؤال الطبيعة، إنه العقلانية التجريبية التي تعني الفحص المباشر لموضوع البحث، وليس اللجوء إلى ما قاله الأقدمون، رفع الوصاية عن الإنسان ليبحث عن الحقيقة بنفسه، بعقله وحواسه، وما يتبع هذا من قيم الفردية والحرية والمسؤولية وسائر قيم الحداثة، إنه طريق العقل والعلم والحرية والتقدم، في كلمة واحدة: طريق الحداثة.

هكذا كان العلم الطبيعي هو جوهر الحداثة، وبالتالي فإن النظرة الفلسفية التي تسعى لتأسيسه هي بشكل ما تأسيس للحداثة ذاتها، تأسيس للمنهج الحديث الذي يتبعه العقل الحديث للإنسان الحديث، لتشييد العلم الحديث في العصر الحديث.

وبالتالي فما دامت أرضية الملتقى تسعي نحو تأسيس الحداثة، فإنه يحق لنا أن نسعى إلى تأسيس العلم الحديث في بنيتنا نحن الثقافية.

ومازلنا مع أرضية الملتقى، لنجد «إعادة تأسيس القيم المحررة للإنسان عن طريق ممارسة النقد»، وأن هذا تجديد للفكر الإسلامي، بحيث لا ينفصل عن الدين، ولكن لا يغض النظر عن المكونات الثقافية الأخرى.

وهـذا هو على وجـه الدقة موضوع الورقـة التي نتقدم بها: مـاذا عن تجديد الفكـر الإسلامي المعني بمكون ثقافي آخر، هو تحديـدا العلم الطبيعي الذي رأينـاه جوهـر الحداثة. إنه اجتهاد مـن أجل إبستمولوجيـا علمية قادرة على توطين العلم الطبيعي في بيئتنا الحضارية.

ثانياً: في وجوب الاجتهاد

بدايـةً الجهد هو الطاقة، والاجتهـاد لغويا هو استفراغ الوسع بمعنى بذل غاية الجهد (= غاية الطاقة) في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة. وهـو عند الأصوليـين استفـراغ الوسع في طلـب الظن بشيء مـن الأحكام الشرعية. على أن الاجتهاد الذي هو موضوعنا هو اجتهاد من أجل التجديد، أي استفـراغ الوسع في تحديث وتنهيض معاملات أصالتنا، أو بمصطلح أفضل وأكـثر حيوية وحركية نقول تحديث معامـلات خصوصيتنا الحضارية لكي تتواصل فيها عوامل النماء والتقدم والازدهار، دون أن تتماوه الحدود وتتميع شخصيتها، دون أن تتحول إلى ظل باهت للآخر الغربي، وتتدثر خصوصياتها بحرائر العلم الأمريكي ونجومه الزاهية.

إن إبستمولوجيـا الاجتهـاد تصـب في تأسيـس ظاهرة العلـم الطبيعي في ثقافتنـا وأيديولوجيتنا، فلا يعـود غريبا مغتربا، لا يعود نبتة مجلوبة أو سلعة مستوردة كأنواع العطور الراقية أو صنوف الوجبات السريعة الرديئة.

الاجتهـاد فعـل منهجي راهـن، انعكاس لحـاضر ينزع إلى تجـاوز أزمة التخلف والتراجع، انعكاس لحاضر ينطلق من الماضي.. من التراث.. الإطار المرجعـي الذي يعطينا خامة الاجتهاد. إنه انطلاق من الماضي صوب مستقبل

نريـده واعدا بالتقـدم المنشود. والعلـم الطبيعي من المفاتيـح الكبرى لهذا التقدم.

إذن الاجتهـاد هـو فعـل التجديـد. وهـو بهـذا فرض عـين كما ينبئنـا أمين الخـولي (1895 - 1966) الملقـب بشيخ الأصوليين في التجديد، وشـيخ المجددين في الأصوليـة.[1] في كتابـه «المجددون في الإسلام» الذي يحيـل إلى كتاب الإمام السيوطـي «التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة»، نجد أن المحن الاجتماعية تقتـضي التجديـد، جبرا لما حدث مـن الوهن بالمحـن، فكان الاجتهـاد أي فعل التجديـد سنـة مقررة وأصلا ثابتـا بينه الرسول في حديث متفـق عليه: «إن الله يبعث لهذه الأمة كل مائة سنة من يجدد لها أمر الدين». فيقول السيوطي في فاتحة كتابـه المذكور: «الحمد لله الذي خص هـذه الأمة الشريفة بخصائص واضحة للمجتهدين، وبعث لها على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر الدين». ويقول لا يجوز خلو العصر من مجتهد، واستعاذ من صيرورة الأمر إلى هذا الحد.[2]

هكذا نتفق على الاجتهاد إنما يكون في قراءة أصولنا قراءة تجديدية لا أن ننفصل عنها، ونتنكر لها إمعانا في التبعية والاستسلام؛ ليغدو السؤال: كيف يمكـن الاجتهاد في قراءة أصولنا التراثية قراءة إبستمولوجية تفضي إلى توطين ظاهرة العلـم الطبيعي الحديث في عالمنا؟ والإجابـة على هذا السؤال تقتضي سؤالا أسبق: ماذا عن وضع الطبيعيات في تراثنا؟[3]

(1) انظر كتابنا: أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، سلسلة اقرأ، دار المعارف، القاهرة، 2000.

(2) أمين الخولي، المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992. ص 15.

(3) ثمة إجابة تفصيلية على هذا السؤال، موثقة بالنصوص التراثية، هي مضمون الفصلين=

ثالثا: الطبيعيات في تراثنا

لقد أتى التراث كمعلول لعلة هي الثورة الثقافية العظمى التي أحدثها نزول الوحي في المجتمع القبلي، وتتالي الدوائر المعرفية حول المركز الحضاري الثابت الذي هو النص القرآني.

وعلى خلاف الظن الشائع، احتلت الطبيعيات مكانا فسيحا على صدر المسرح الفكري في الحضارة الإسلامية، ولئن لم تكن من المشكلات الكبرى أو العناوين التقليدية، فإنها منبثة في كل هذا. فالطبيعيات هي العالم الحادث، هي كل موجود سوى الله وعالم الغيب، هي عالم الشهادة الذي تسميه الإبستمولوجيا: العالم الفيزيقي.

وفي هذا يجمل بنا أن نتوقف عند التفرقة التي صنعها المتكلمون بين جليل الكلام وهو العقائد التي يُفزع فيها إلى كتاب الله والسنة، وبين دقيق الكلام الذي هو مجال العقل وحدة. إن الطبيعيات هي دقيق الكلام.. هي اللطائف: الجسم والحركة والمادة في الزمان والمكان. وتلك هي بداية اشتباك العقل الإسلامي بالعالم الفيزيقي، بتعبير حسن حنفي، هي بزوغ الفكر العلمي من ثنايا الفكر الديني المهيمن.

ومن شأن هذا أن يساهم في تفسير زخم الدفع العلمي الذي جعل الحضارة العربية تحمل لواء العلم التجريبي والرياضي طوال العصور الوسطى.. فكان تاريخ العلوم عند العرب يتدفق في إطار الإيديولوجيا السائدة، وتحت رعاية

= الثالث والرابع من كتابنا: الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل، الطبعة الثانية، دار قباء، القاهرة، 1998.

السلطة وبتمويلها، وليس ضدها كما كان الحال في بدايات العلم الحديث في أوربا الذي كان ينبجس كالدم وليس يتفتح كالزهر. وسوف يفسر لنا أيضا لماذا وصل العلم العربي إلى طريق مسدود ولم يواصل النماء والازدهار.

ذلك أن العالم عند المتكلمين لم يكن إلا علامة دالة على وجود الله، دليل الحدوث هو إطار الطبيعيات الكلامية، وكانت المشكلة المحورية هي العلاقة بين الله والعالم، التي اتخذت شكل الإيجاد والخلق من العدم. دليل الحدوث لا يعدو أن يكون عملية قياس الغائب (= الإلهيات أو عالم الغيب) على الشاهد (= الطبيعيات او عالم الشهادة). وهذا شكل من أشكال الاستدلال العلمي الإمبيريقي، ينطلق من المحسوس إلى المعقول. ولكن التوغل في الدوائر المغلقة كان من العوامل التي أدت إلى الانفصال عن البحث في الطبيعة بعد انتهاء عصور الازدهار، وإجهاض الفكر العلمي البازغ لحساب الفكر الديني وحده.

الدوائر المغلقة تتمثل في أن الطبيعيات لم تكن إلا سلما للإلهيات والعقائد، دليل على وجود الله الغني عن العالمين، وخادمة للإلهيات، وليس للإنسان، في حين أن الإنسان هو الذي يحيا في الطبيعة ويحتاج لترويضها وتطويعها.

لم تكن الطبيعيات مطلوبة في حد ذاتها كمشكلة إبستمولوجية، بل هي وجود أنطولوجي، يدلل على وجود الله.. على الثيولوجيا. ولم يتغير الأمر كثيرا بالتطور العقلي ونشأة الفلسفة أو الحكمة. في الفلسفة الإسلامية - الحكمة - انتقلت الطبيعيات من الحدوث إلى الفيض والقدم. ولكن لم يحمل ذلك تغيرا بنيويا ذا بال، فقد ظلت الدائرة المغلقة مهيمنة، من الأنطولوجيا إلى الثيولوجيا وبالعكس.

رابعاً: الاجتهاد في الطبيعيات:

المطلـوب من الاجتهـاد أن يشق هذه الدائرة المغلقـة، ويجعل الطبيعيات في حركيـة مـن الإيديولوجيـا إلى الإبستمولوجيـا وبالعكـس. إبستمولوجيا الطبيعيـات على وجه التعيين هي الحلبة الكـبرى للفعالية الإنسانية والتقدم المستمر.

وحـين يقـوم الاجتهـاد المعـاصر بتحويـل الطبيعيـات إلى مشكلـة إبستمولوجيـة، فإنه يعمل بهذا على إعادة الإنسان المسلـم إلى الطبيعة تمهيدا لاستملاكهـا والسيطرة عليها. وبقـدر ما تتأسس إبستمولوجيـة الطبيعيات في أيديولوجيتنـا، بقدر ما تتحقق رسالة الوحـي الإسلامي كخاتمة للأديان، كوحـي طبيعي لا كهنوتي، وتتحـول الطبيعة من موضوع حسي وجداني إلى موضوع علمي عقلي.

لقـد كان الإعـلان الغـربي الصريـح بتحويـل الطبيعيـات إلى مشكلة إبستمولوجيـة هـو قول جاليليو الشهـير إن كتاب الطبيعـة المجيد مكتوب بلغـة الرياضيات، وكان العلم آنذاك لا يزال يصـارع رجال الكنيسة الذين استمدوا سلطانهم من أنهم الأقدر على قراءة الكتاب المقدس. ولكي يستطيع رجـال العلم الاستقلال راحوا يؤكدون أنهم هم الآخرون الأقدر على قراءة كتـاب آخر لا يقل عظمة ولا دلالة على قدرة الرب، ألا وهو كتاب الطبيعة. وأصبـح تعبير جاليليو «قراءة كتاب الطبيعة المجيد» شـائعا آنذاك للكناية عن عمل العلماء، بقدر ما هو دال على الخروج من العصور الوسطى ودورانها في الكتب المغلقة، إلى العصور الحديثة وانطلاقها في عالم الطبيعة المفتوح.

وقد كان الأحرى بنا اختصار مراحل من تاريخ العلم الطبيعي انشغل فيها بفض نزاعه مع سلطة الكنيسة والدين، فالحضارة الإسلامية لا تعرف ذلك الصراع الغربي الذي استعر آواره بينهما، وكان العلم الطبيعي في الشرق الإسلامي يسري في إطار حضارة مركزها الوحي، بهديه وتحت رعاية السلطة. فالإسلام دين للدنيا والآخرة، للشهادة والغيب، للطبيعة والإنسان. لم تر قيمه الإنسانية ما رأته القيم الكاثوليكية الغربية في الطبيعة: مصدر كل إثم ودنس وخطيئة. لم يكن البحث في الطبيعة ضد البحث في الدين، ولم يكن رجال العلم فريقا ينازع فريق رجال الدين. كانت الطبيعة في تراثنا هي العالم، هي العلامة الدالة على وجود الله. وكان أعلام التراث الإسلامي من أمثال العلاف والنظام وابن الهيثم والبيروني وابن سينا وابن رشد.. يبحثون في الطبيعيات وهم يستدلون على وجود الله، ويقرأون حكمته وبديع صنعه في عقلنة الطبيعة واستكناه أغوارها.

كنا الأسبق في الانتقال الجدلي من قراءة الكتاب المقدس إلى قراءة كتاب الطبيعة المجيد، في تعقيل الطبيعة وتطبيع العقل، تعقيلا وتطبيعا للوحي، وزدناه عمقا حين انشغلنا بالتقابل بين عالم الأذهان وعالم الأعيان. لكن ما جدوى الأسبقية التاريخية، مادام العلم الغربي قد جعلهما - أي العقل والطبيعة - صنوين بينما يكشف العربي والمسلم المعاصر عن عجز وتخلف مشين في مواجهة الطبيعة.. لا جدوى من هذه الأسبقية التاريخية ما لم تنم نموها المشروع لينشأ فكر طبيعي في وعينا الحضاري، وبعد طبيعي علمي في أيديولوجيتنا.

وتلك هي مهمة إبستمولوجيا الاجتهاد. والسؤال الآن: كيف؟

خامسا: إبستمولوجيا الاجتهاد.. كيف:

كيف تكون إبستمولوجيا الاجتهاد أو كيف يكون الاجتهاد الإبستمولوجي؟ كيف تنقل الأيديولوجيا الإسلامية الطبيعيات إلى دائرة الإبستمولوجيا؟

إن السبل عديدة. هناك عموم مسئولية الإنسان عن أدوات المعرفة ﴿إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾ [الإسراء: 36]، تحويلها إلى مسئولية الإنسان إلى الشكل الجديد لتآزر العقل والحواس: المنهج العلمي. إن المنهج العلمي يحوي قيما منشودة في أيديولوجيتنا النهضوية التي يسعى الاجتهاد لتأسيسها، قيماً من قبيل التخطيط والتفكير الملتزم بالانتقال من المشكلة إلى حلها، والإبداع، والتنافس لحل المشاكل في تعددية الرأي والرأي الآخر، والالتجاء إلى محك الواقع المشترك بين الذوات أجمعين للفصل بين المتنافسين. والأهم، البحث الدءوب عن الأخطاء والقصورات في كل محاولة، والمجال المفتوح دوما للمحاولة أو النظرية الأقدر والأجدر والتقدم الأعلى، وبالتالي الاحتمالية والنسبوية، فلا شيء مطلق أو يقيني، وليس ثمة حقيقة نهائية تُتخذ مبررا لكبح انطلاق العقول وفرض الوصاية على البشر.[1]

وأيضا نجتهد لنجد في تراثنا موجهات الموقف العلمي: التجريب، نبذ التقليد، التأمل في الطبيعة، السير في الأرض واكتشاف مناكبها.... وفي التنزيه، وهو من أثمن الذخائر الإسلامية. وكما أشار حسن حنفي، الانتقال

(1) ناقشنا هذه القضية تفصيلا في دراستنا: المنهج العلمي: كيف يفيد المشروع الحضاري، مجلة القاهرة، العدد 120، نوفمبر 1992. ص 26 - 31.

مـن التشبيه إلى التنزيه هو انتقـال من الله المشخص إلى المبدأ العقلي الشامل الذي تتوحـد أمامه قوى الإنسان المعرفية بـإزاء استقلالية الطبيعة. التنزيه هـو التعالي.. هـو التقدم المستمر غـير المحدود، هو رفـض الصيغ الجاهزة، رفض تحويل الذات إلى موضوع، رفض القطعية والمذهبية والتوقف.[1]

بالاجتهـاد نجـد مثل هذه المثـل العلميـة لتعيننا على تحويـل الطبيعة إلى أطروحـة إبستمولوجية، وتغدو فلسفة العلم فلسفة لتحرير الإنسان، تجعلنا نحرر طاقاتنا وننفعل بواقعنا ولا نهرب من عصرنا.

هكذا يكون الاجتهاد الإبستمولوجي لتأسيس العلم الطبيعي.

❑❑❑

(1) انظر: د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، خمسة مجلدات، مكتبة مدبولي، القاهرة. 1988. وقارن: د. يمنى طريف الخولي، المنهج في مشروع التراث والتجديد: دراسة نقدية - «من العقيدة إلى الثورة» مثالا تطبيقياً، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد 56، أبريل، 1997. ص 105 - 164.

الفصل الثاني

علم أصول الفقه كرسالة منهجية: استشراف آفاق تفاعل منهجي[1]

وفقا لديباجة هذا الملتقى الموقر وقضاياه ومحاوره، نتفق على ضرورة تقنين وتطوير وتفعيل مناهج العلوم الإسلامية لتلبي متطلبات وتحديات معاصرة، دافعين لقدرتها على التفاعل مع واقع متحول، وهادفين إلى تطوير رؤية علمية موضوعية لواقعنا.

ومادام ثمة عناية بتبيان تعاطي العلوم الإسلامية للواقع، وكيفية استمرار مناهج العلوم الإسلامية في عملية التأصيل لقضايا الواقع وظواهره، فقد طُرح السؤال: ما هي المشاريع الفكرية والعلمية التي عنيت بدراسة العلاقة بين العلوم الإسلامية والواقع، وكيف يمكن الاستفادة من تقويم هذه الجهود لاستشراف أفق جديد للعلوم الإسلامية في السياق المعاصر؟

(1) ملخص بحث ألقي في: الندوة الدولية: مناهج البحث في العلوم الإسلامية والواقع المعاصر، عقدتها مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، الرباط، المملكة المغربية، 2 - 4 إبريل 2014.

وبناء على هـذه الأطر والمحددات من ناحية، ومـن الناحية الأخرى أن الفلسفـة نظرة شـمولية تحاول الوقـوف على الأصـول الأولى وفي الآن نفسه استشراف الآفاق الممتدة، تنطلـق ورقتنا من الوقوف بإزاء علم أصول الفقه بوصفه رسالة منهجية. وسوف يتيح هذا المنظور المنهجي للأصول استشراف آفاق مشاريـع فكرية وعلمية راهنـة عنيت بالمنهجيـة وبالأصولية، لتمثل تفاعـلاً بين العلـوم الإسلامية وبين الدراسات الإنسانيـة على اتساع مداها، فيما يتعلق بمقاربة الواقع المعاصر ومتطلباته والحضارية.

وفي هذا الإطار تتأتى معالجة فلسفية لمتسلسلة القضايا الآتية:

1. المنهـج كمفهوم وكمصطلح شـديد المثـول في العلـوم الإسلامية وفي الـتراث الإسلامي قولا وفعـلا، حتي يمكن إرجاع الـدور الكبير الذي لعبته الحضـارة الإسلاميـة في عصرهـا الذهبي إلى متانـة وثراء عطائهـا المنهجي. وتتعدد توجهات وأشـكال المناهج في تراث الحضارة الإسلامية. على أن علم أصول الفقه تحديـدا يتصدر الساحة باقتدار وامتياز، إنه العلم المنهجي على الإصالة الـذي ينبغي أن يخاطب ويرتجى حين طرح سؤال المنهج والمنهجية في التراث الإسلامي.

2. أصـول الفقـه ينطلق مـن المرتكز الإسلامـي الأكبر ومنـاط العلوم الإسلاميـة: النص القرآني، بمعية معاملات أخرى تمثـل مصادر الفقه (السنة والإجمـاع والاجتهـاد.....)، وذلـك مـن أجل استنبـاط ما يطابـق أحداث ومستجـدات الواقع. وفي هـذا تشكلت أصول الفقه كعلـم منهجي مهيب وتخلقـت أجهزة منهجيـة مكينـة تتعامل مع الطرفـين: الركائـز الإسلامية والواقـع. بعبارة أخرى موجزة يعطينا علـم أصول الفقه أنموذجا مثاليا للعلم

المنهجي ولمناهج البحث التي تبز في تأكيد الهوية الإسلامية وفي الآن نفسه يعطينا نموذجا مثاليا لتعاطى مناهج العلوم الإسلامية مع الواقع.

3. الاشتباك مع الواقع هَمٌّ واحد من أهم وجوهه اشتباك بقضية العلوم الإنسانية و إشكالية مناهجها. وهنا يجمل بنا أن ننتقل في أصول الفقه من المصادر الكبرى إلى مصادر الاجتهاد الفرعي، حيث المصلحة والمناسبة وفقا للتفسير المقاصدي للشريعة مقولات تفرض ذاتها وتستدعي التوقف بإزائها. ونجد في هذا ساحة أصولية منهجية شديدة الالتحام بالواقع وبمرامي العلوم الإنسانية.

4. ومادام علم أصول الفقه قد امتلك ذلك الرصيد المنهجي الهائل، فلا غرو أن كان محط انتباه وعناية كوكبة من الإصلاحيين والمفكرين والباحثين، فاحتل موقعا في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر المهموم بتنهيض الواقع. وتمثل هذا في مشاريع ومحاولات عديدة، تومئ بآفاق مستجدة للعلوم الإسلامية في السياق المعاصر، مثلما تكشف عن آفاق للتفاعل المنهجي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية على اتساع مداها. ويمكن أن نشير إلى أمثلة ثلاثة كاشفة من هذه المشاريع، وهي: «المنهجية العلمية الإسلامية» و«التراث والتجديد» و«المنظور الحضاري البديل» للعلوم الاجتماعية السياسية.

5. وكاتبة هذه السطور، متخصصة في مناهج البحث العلمي (الميثودولوجيا) من ناحية، ومهمومة بواقع الحضارة العربية الإسلامية من ناحية أخرى. وقد أسفر التلاقح بين هاتين الناحيتين عن اهتمام على مدار سنوات ماضية بقضية **المنهجية العلمية الإسلامية**.

مبدئيـا، وقبل كل شيء ثمـة قضية منهجية تفرض نفسهـا، مفادها أن المنهج العلمي أنجـع السبل في الإحاطة بالواقع والوقائـع، وقد بلغ أوجه في عملاق العصر الحديـث: العلم الحديث، الطبيعي والإنساني معـا. وقضيتنا أن العلم ليـس قصة غربيـة خالصة، بـل حصيلة عصـور متتالية وحضارات شـتى. وقـد كان العلـم في الحضارة الإسلامية إبان مرحلتهـا التاريخية المتألقة بمثابة المقدمـة المفضيـة منطقيـا وتاريخيا وجغرافيـا إلى مرحلة العلـم الحديث في أوروبـا. قامت الحضارة الإسلامية بدورها في تطور العلم، وتنضيد ممارسات المنهـج العلمـي؛ على أنه مـن الضروري تجـاوز سرد ماضي المناهـج العلمية والإجراءات والآليـات. لابد من البحث عما هو أعمق من هذا، إنه البحث عـن جذرٍ للعقلية المنهجية ذاتها وأصـول روحها المنبعثة في أعطاف حضارة أنتجت تلك المناهج العلمية وممارساتها. وفي هذا تقدم علم أصول الفقه كعلم منهجي بامتيـاز. وكانت محاولتنا للإسهام في تنضيـد منهجية علمية إسلامية بدورها كاشـفة عما يحويـه أصول الفقه مـن منهجيات مقننـة، استنباطية وتجريبيـة واختبارية نقدية، تشهد بتوطن روح المنهجية العلمية في ثقافتنا. إذاً المنهجيـة العلمية ليست سلعة مستوردة من الغرب، بل تطوير لفعاليات ماثلـة. والعلم ليس غربيا وغريبا ومغتربا عن الحضـارة الإسلامية وعلومها ومناهجهـا. وهـذه مقدمة ضروريـة كي نخلص منهـا إلى توطـين المنهجية العلميـة والبحث العلمـي في الطبيعيات والإنسانيات عـلى السواء في الثقافة الإسلامية.

6. يتـآزر مع هـذا أن تطـورات فلسفة العلـم ونظريتـه المنهجية الآن، في مرحلـة مـا بعد الحداثـة وما بعـد الاستعمارية ونقض المركزيـة الغربية

والترحيب بالتعددية الثقافية، باتت ترى العلم لا ينفصل عن إطاره الثقافي والحضاري، ومن الضروري العناية بتوطين العلم والمنهجية العلمية في الإطار الثقافي الإسلامي. وعن طريق بحث واستخلاص الآليات والقواعد والسبل الاستدلالية التي انطوى عليها وأسس لها علم أصول الفقه، يبدو أن الأصوليين في الثقافة الإسلامية يقومون بدور توطيني وتأصيلي لمنهجية حضارة، مشابه لدور فلاسفة المنهج في الحضارة الغربية إبان القرن السابع عشر، خصوصا بيكون وديكارت، ودورهم في التوطين لمنهجية العلم التجريبي بوصفها منهجية حضارة وتأصيلاً لروح المنهجية العلمية في قصة الحداثة الغربية. هكذا في تلمسنا لمعالم منهجية إسلامية تبدو منهجية علم أصول الفقه قادرة على إثبات أن المنهجية العلمية الفعالة ليست غريبة عنا، أومنقولة عن الآخرين، و**إبطال الزعم بغربة العلم وبغياب روح المنهجية العلمية عن تراثنا** وعن ثوابت الثقافة الإسلامية. إنها محاولة لتنضيد جذر عميق أو أساس عريض هو المنهجية العلمية الإسلامية أو توطين المنهجية العلمية في الواقع الإسلامي، عن طريق الاستعانة بالدرور المنهجي العظيم الذي لعبه علم أصول الفقه.

7. من هذا ننتقل إلى مشروعين متميزين يمكن أن يمثلا قوسين للمشاريع الفكرية والعلمية التي عنيت بدراسة العلاقة بين العلوم الإسلامية والواقع وتفاعل فيها هذا مع مناهج الإنسانيات. كلاهما تجاوز مرحلة التجديد أو تحديث الأصالة وتأصيل الحداثة، إلى مرحلة إعادة بناء العلوم، التي تمثل خطوة أبعد. إنهما مشروع «التراث والتجديد» ومشروع «المنظور الحضاري البديل».

8. المـشروع الأول شـامل يضم أفـق الإنسانيات جميعها مـن حيث هو مـشروع فلسفي يضطلـع بالتنظير للمرحلـة التاريخيـة والحضارية الراهنة للعـالم الإسلامي وعلومه ومناهجه وواقعـه وتحدياته. إنه مشروع «التراث والتجديـد» للفيلسوف الأصـولي حسن حنفي. وهو مـشروع ضخم ثلاثي الجبهات، يعنى في جبهته الأولى بإعادة بناء علوم تراثنا جميعها، بهدف تحويلها إلى علـوم إنسانيـة بدايتها الوحي وغايتها الإيديولوجيـا. والأيديولوجيا عند حنفـي مسألة نظريـة وعملية معا. والوحي علم المبـادئ العامة التي يمكنها تأسيـس العلم ذاته، وهو منطق الوجود المميز لحضارتنا. ومهمتنا تحويله إلى علم شامل/أيديولوجيا شاملة، فيتحول إلى حضارة لها بناؤها الإنساني المطابق لحاجـات العصر. وفي هذا السياق تتأتى محاولة حنفي لإعادة بناء علم أصول الفقه، وتجديد مصطلحاتـه ومنهجه ومادته، رابطاً مقاصد الشريعة بمصالح الأمة، فيصبح أصول الفقه علما إنسانيا عاملا في مسارات التحديث والتنمية.

لقـد هدف حسن حنفـي إلى تحويل علم أصول الفقه إلى علم فلسفي إنساني عـام، من خلال إعادة بناء العلـم فينومينولوجيّاً، أي باعتبـاره تجربة حية في الوعـي. وذلك في بنية ثلاثية تجمع الوعـي التاريخي والوعي النظري والوعي العمـلي. الوعـي التاريخـي وعي بالمصـادر الأربعـة لعلم الأصـول (القرآن والسنة والإجماع ثم الاجتهاد والقياس) والوعي النظري بالمباحث والمناهج والوعـي العملي وعي بالمقاصد والأحكام، جاعلا القرآن هو التجربة العامة والحديـث الشريف هو التجربة النموذجية والإجماع هو التجربة المشتركة للجماعـة وتأمـن الانفراد بالـرأي، والاجتهاد هو التجربـة الفردية، على أن تكون الأولوية في المصادر الفقهية للواقع، وهكذا تكون الأنسنة والتنهيض والتحديث.

9. وفي مقابل هذه المشروع العمومي الشامل لمجال الإنسانيات ثمة مشروع متعين منصب على علم السياسة، تتجسد فيها تقنية مناهج العلوم الإنسانية حين تتفاعل تفاعلا عميقا مع العلوم الإسلامية ومنطلقاتها ومناهجها. إنه محاولة الدكتورة منى أبو الفضل، التي جاهدت في تقديم «منظور حضاري إسلامي» للعلوم السياسية، بديل للمنظور الغربي، كيما يكون أكفأ في الإحاطة العلمية بالواقع السياسي في العالم الإسلامي ويعد بتقدم مأمول في مسيرة العلوم الإنسانية.

10. المنهجية العلمية الإسلامية أساس عريض. ويمثل مشروع «التراث والتجديد» لحسن حنفي عمقا فلسفيا واقتدارا نظريا وشمولية حضارية ومعرفية. إنه مشروع لتجديد التراث على العموم، وتجديد علم أصول الفقه بدوره، ويبرز مدى قدرة العلوم الإسلامية على التفاعل مع واقع متحول. بينما يمثل مشروع «المنظور الحضاري البديل» للعلوم الاجتماعية مهنية علمية وحرفية منهجية عالية الدقة والإنجاز؛ ويبرز قيمة العلوم الإسلامية وفعاليتها في مناهج البحث. كلاهما، بمعية البحث عن «منهجية علمية إسلامية» أمثله لمحاولات تطوير رؤية موضوعية لواقع الحضارة الإسلامية وأيضا لميراثها المعرفي وفعالية مناهجه... يومئ هذا جميعه إلى أفق جديد للعلوم الإسلامية ومناهجها في سياق الواقع المعاصر.

❐❐❐

الفصل الثالث

أصول الميثودولوجيا الإسلامية في العلوم الإنسانية[1]

(1)

> الميثودلوجيا أو منهجية العلم أساس فلسفة العلوم وعمادها وعمودها الفقري. وفلسفة العلوم بدورها هي أبرز فروع الفلسفة الراهنة المعبرة عن روح العصر وطبيعة مده العقلي، من حيث أن العلم ذاته بات أقوى العوامل المُشَكِّلة للفكر وللواقع.

إذا أخذنا في الاعتبار ان الاستنباط الرياضي أوثق اتصالا بالمنطق، وجدنا صلب الميثودولوجيا - كمبحث تطبيقي - إنما يتمثل في إشكالية المنهج التجريبي.

تتنوع ظواهر العلوم التجريبية ما بين فيزيوكيماوية وحيوية وإنسانية، فتتعدد أساليبها الإجرائية تبعا لطبيعة موضوع البحث ولدرجة التقدم المحرزة

(1) بحث ألقي في مؤتمر علم النفس الدولي الثالث، الذي أقامته الرابطة العالمية لعلماء النفس المسلمين، الجامعة الإسلامية العالمية، كوالا لامبور، 6 - 8 ديسمبر 2011.

فيه. ولكن من خلف هـذا التنوع تقف الميثودولوجيا كمبحث فلسفي، على صلـب آليات المنهج التجريبي كمفرد علـم، تمثيلا لقواعد وطبائع أي بحث علمي من حيث هو علمي.ولـئن كانت منجزات العلم جواهر ترصع صدر العـصر الراهن، فإن الميثودولوجيا بمثابة تخطيط للمنجم الذي نستخرج منه الجواهرتلو الجواهر.

وقـد قُدِّر للحضـارة الغربية أن تكـون ساحة التقدم العلمـي والتحقيق الأمثـل للميثودولوجيا العلمية في العصر الحديـث، مثلما كان وضع الحضارة الإسلاميـة خلال مرحلة مـا يسمى بالعصور العصـور الوسطى التي كانت مظلمـة في الغـرب ومشرقة في الـشرق. وفي أضـواء ذلـك الإشراق والضياء حملت الحضارة العربية الإسلامية أعلى مد وصلت إليه الميثودولوجيا العلمية آنذاك.

في تلـك الحقبة التاريخية مثلت الحضارة الإسلامية وحدة ثقافية متكاملة لها رؤية للعالم ونسق قيمي والتـزام أخلاقي ورسالة تقدمية. وللأسف المر أعقب هذا التوهج حقبة التراجع والإنزواء وليل التخلف الطويل، ولازالت بعـض ظلماته تنـازع واقعنـا العربي وتنتزعه مـن حركية تنموية وتقدمية راهنـة، تشهـد الآن تنافس أمم شـتى وأنماطا عدة مـن النجاحات في عصر استبدل بالمركزية الغربية تعددية ثقافية خلاقة.

والمأمـول أن تساهـم الميثودولوجيا العلمية الإسلاميـة في أن تعاود الأمة العربية والإسلامية احتلال مكان ملائم لها تحت الشمس، كأمة وسط وأمة قطـب، بعد أن بات العلم فارس الحلبة والشرط الضروري للتقدم، بل وحتى للبقـاء. وهكذا تبـدو الميثودولوجيا العلمية الإسلامية طـوق نجاة لحضارتنا

العربيـة الإسلاميـة مـن التخلف العلمـي والانسحاق الحضـاري والتراجع النهضوي والتنموي.

(2)

بشكـل عام تنطوى الميثودولوجيا العلمية على الآليات والطبائع المنهجية والقواعدهـا المنطقية التي هي مشترك إنساني عـام، جوهري، ولكن لم تعد تقتـصر عليه النظرة الراهنة التي ترى العلم بسائر فروعه ظاهرة متدفقة في سياق حضـاري، فيشتبك العلم مع بقية مكونات الحضـارة من قيم ومفاهيم وكيانات ثقافية تتداخل جميعها في تشكيل الواقع الإنساني.

والميثودولوجيـا الإسلامية بدورها تحتوي ذلـك المشترك الإنساني من مناهج البحـث العلمـي وموازيـن الاستـدلال والأدوات المنطقية ومهـارات التفكير التحليلي الناقد والإبداع..... ولكن في إطار يشكل القيم والخصوصية الحضارية، فتؤكد مأسسة وتوطين الظاهرة العلمية في البيئة الإسلامية، وتحمل القيم الموجهة للبحث العلمي في حضارتنا، والمُساهِمة في تحديد أخلاقياته وغايات.

تنطلق الميثودولوجيا الإسلامية من الجمع بين قراءة الكتاب المنزل وقراءة كتاب الطبيعة والكون والإنسان، كليهما، ومرتكزها عقيدة التوحيد: وحدة الخالق ووحدة الخلق ووحدة المعرفة. التوحيد مبدأ قيمي، يضفي على الكون نظاميته وعلى البحث العلمي أخلاقياته، ويضفي على كل شيء في الحياة معنى وهدفـا. يستتبـع التوحيد موجهـات الميثودولوجيا الإسلاميـة، وفي مقدمتها التزكية والعمران والاستخلاف، تتكاتف جميعها في ترشـيد وإعمال فاعلية العقل المنتج كوسيلة ناجعة للباحثين في سائر مجالات البحث العلمي.

وفي إطار هذه المنطلقات التي تشكل الخصوصية الحضارية تحتوي الميثودلوجيا الإسلامية على المشترك الإنساني المشار إليه من مناهج البحث الإجرائية وأدوات الاستدلال المنطقية والذي يعني توطينه وتشغيله توطينا وتفعيلا للظاهرة العلمية، هو عين المبتغى والمنشود.

ولأنها منطلقات يشتجر حولها واقعنا الاجتماعي، نجدها بالنسبة للعلوم الإنسانية بالذات وسيلة وغاية، نحو فهم أكمل لواقعنا ولأبنيتنا السوسيو - سيكلوجية.

(3)

في مضمار العلوم الإنسانية تحديداً، يمكن أن نذهب إلى أوج العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، أي النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، أو من القرن العاشر الميلادي، حيث عمالقة الشخوص العلمية للحضارة العربية الإسلامية أمثال ابن الهيثم وابن سينا. وفي زمرتهم أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى الخوارزمي (362 - 440 هـ/ 973 - 1048م)، لنتوقف عنده الآن. وقد لقب مؤرخ العلم جورج سارتون القرن العاشر/ الحادي عشر باسم عصر البيروني. وفي العام 1887 قال عنه المستشرق الألمانى إدوارد ساخاو، بعد أن حقق بعض كتبه، إنه أعظم عقلية عرفها التاريخ آنذاك.

في مضمار علوم إنسانية، كالتاريخ والجغرافيا والأنثروبولوجيا وعلم الأديان المقارن، يعطينا البيروني معالجة منهجية وتكاملية، أي تتمثل فيها معالم المنهج العلمي، وفي إطار رؤية شاملة وموسوعية تستحضرها طبيعة

العقليــة العلميــة في ذلك العــصر. فقد كان البـيروني أولا رياضياتيــاً ضليعاً ومــن علماء الفلك، أو كما اسماة الإسلاميــون علم الهيئة، وعدوه من فروع الرياضيــات. وعلى أية حــال تندرج الرياضيات والفلــك معا فى قديم العلم وحديثــه فيما يسمى «العلوم الدقيقة المنضبطة». ولعل هذا من العوامل التى أكسبت عقلية البيرونى منهجية مقننة، وتكرساً للمباحث العقلية.

ينعتــه البيهقــى والشهــرزورى بأنه من أجــلاء المهندسين، ممــا يعني أنه من أصحــاب الرياضيات النظرية والعمليــة، أو بمصطلحات عصرنا البحتة والتطبيقيــة. هذا فضلاً عما يستتبع تقاطعهما من مباحث تجريبية أنجز فيها البــيرونى، وهى الجغرافيــا والجيولوجيا والمعــادن وأيضاً الطــب والصيدلة. هكذا كان البيروني موسوعياً بمعنى الكلمة.

في إطــار هذه الرؤيــة الموسوعية احتلت علــوم إنسانية موقعــاً راسخاً، وتحديــدا علوم الجغرافيــا والتاريــخ والانثروبولوجيا والدراســات الثقافية المقارنــة. ونذكــر في هذا الصــدد كتابه الشهــير «**تحقيق ما للهنــد من مقولة مقبولــة في العقــل أو مرذولــة**»، الــذي يجعله مؤســس علم الأديــان المقارن. شــمل بالدراسة عادات الهنود وأديانهم خصوصــاً عقيدة التناسخ وشرائعهم وأساطيرهم، ونظــام الطبقات الاجتماعية وأزياءهــم وأخلاقهم وأنشطتهم الاقتصاديــة، أنواع الخــط وطرق الكتابة والنحو والشعــر، الأدب والفنون والحساب والعلوم، ثم علم الفلك عند الهنود والزيج والتقاويم والتنجيم.... فيشبّــه أحمد أمين هذا بجهود جمعية العلــماء الفرنسيين الذين صاحبوا حملة نابليون وأخرجوا موسوعة وصف مصر، على أن البيرونى - بتعبير أحمد أمين - كان بمفــرده جمعية. أما مؤرخ العلم ج. برنال، فيشــير إلى أن منهج البيرونى

الاستقصائى فى هذه الدراسة لم يُبارَ إلا فى القرن التاسع عشر. وتجدر الإشارة إلى أن البيروني ترجم عن السنسكريتية نصاً باسم (باتانجل) - حققه المستشرق ريتر - يحمل خلاصة مذهب اليوجا وفلسفة الهند الصوفية. ومن قبل كان البيرونى قد وضع كتابه «**الآثار الباقية عن القرون الخالية**» فى عام 390 - 391هـ وهو فى السابعة والعشرين من عمره ليحمل حماسة الشباب ورصانة العقلية المنهجية فى آن واحد. وانصب موضوعه على دراسة التقاويم عند الأمم القديمة، ولكنه تطرق إلى الأعياد الدينية والأيام المشهورة، مما جعل الكتاب يحمل بخلاف مضمونه الفلكى الهندسى كنزا مذخورا فى الإنسانيات: تاريخ وحضارات الشعوب الشرقية وأديانها ومأثوراتها.

لقد عالج البيروني مباحث إنسانية معالجة علمية بالمفهوم الحديث لمصطلح العلم الذى يفيد علوما إخبارية وصفية وتفسيرية منصبة على ما هو كائن وعلى الوجود الواقعى المتعين، وليس على ما ينبغى أن يكون أو على مستويات أخرى من الوجود. إنه مثول علوم إنسانية في الحضارة العربية الإسلامية.

كان البيروني يكتب للصفوة ويبتعد عن الأمثلة التي توضح بقدر ما تبسط وتسطح؛ فلم تكن كتاباته سهلة يسيرة المنال. تخوف مترجمي العصور الوسطى من صعوبتها، فلم يعرفه العالم الغربى في أوروبا إبان عصر انتقال العلم العربى إليها فيما قبل عصر النهضة. عرفة الأوربيون فقط مع نمو حركة الاستشراق فى القرن التاسع عشر، واهتموا به مع تنامي الاهتمام بتاريخ العلوم فى القرن العشرين. ولكن لعل ميراثه وصل إلى النهضة الأوروبية من خلال التلاميذ.

وتبقى الإشـارة الهامـة إلى أن البيروني قد آمن بعلميـة التاريخ أبي العلوم الإنسانيـة جميعاً، وانشغل بمنهجيته العلمية، من جانبين أحدهما سلبي يسعى إلى تطهير الروايات التاريخية من الأساطير والخرافات التى تلحق بها، رافضاً عـلى خـلاف جمهرة مؤرخـى الإسلام أى حديـث عن بدء الخلـق والقرون المبكـرة، لاختلاط هـذه الأحاديث بالخزعبـلات. والجانـب المنهجي الثاني إيجابي، يضع أسس البحث التاريخى، من حيث تحديد المواصفات التى يجب أن تتوافر فى المؤرخ، من قبيل الأمانة والنزاهة وعدم التحيز والصبر والجلد والشجاعـة فـلا يخاف فى قوله الحق لومـة لأئم، فضلاً عـن استيفائه الحاسة النقديـة. وكان البيروني رائعاً في تحذيره البات مـن العصبية التي هي نقيضة الموضوعيـة قائلاً في '**الآثار الباقية عن القـرون الخالية**': «إن العصبية تعمى الأعـين البواصر وتصـم الآذان السوامـع، وتدعو إلى ارتكـاب ما لا تسامح باعتقاده العقول». وبغيـة التسلح بالمعرفة يهيب بالمؤرخين أن يتقنوا العلوم المساعـدة للبحث التاريخى، كاللغـة والأدب ثم حساب التقاويم الذى برع فيه البيرونى والجغرافيا والجيولوجيـا، مع الإلمام بالمنطق والفلسفة والقانون أو الشريعة. ويبدو البيرونى فى دعواه هذه متأثراً بموسوعية عصره. كما اهتم ببعـض مشاكل البحث التاريخي من قبيل جمع المادة التاريخية والتثبت منها. بهذه الأسس المنهجية تمـت علمنة التاريخ، وتأكدت فى مقدمة ابن خلدون بعد هذا بثلاثة قرون.

إنه الرائد الأبرز والأكبر عبد الرحمن بن خلدون (722 - 808هـ/1332 - 1406م)، واضع «المقدمة» الشهيرة الفذة لعمله الضخم «**كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان**

الأكـبر». لقد آمن ابن خلدون إيماناً طاغياً بعلميـة التاريخ تحديداً؛ فانطلق محـذرا المؤرخين من الجهل بطبائع 'العمـران'، التي هي قوانين حتمية تحكم ظواهـر الاجتماع الإنساني وتساهم في ترسيـم حركية التاريخ. والإنسان في الرؤية الخلدونية مدني بالطبع: المجتمع أو الاجتماع، أو بمصطلحاته العمران، ضرورة عـلى أسـاسٍ مـن مقولتي العمـل والحاجـة الإنسانيـين. ويؤكد ابن خلـدون تغير أحوال وعوائد العمران، أي أن المجتمع دينامي متغير ووظيفة 'علـم العمـران' الذي أسسه الكشف عـن قوانين هذا التغـير، التي لا تمكن من سبر المـاضي فحسب، بل أيضاً من التنبـؤ بالمستقبل. ووضع أبن خلدون قانـون الأطوار الثلاثة لهذه الصيرورة التاريخية الاجتماعية السياسية: طور النشأة حين البداوة - وطور النمو حين تأسيس الدولة بالفتوحات العسكرية وسن القوانين والنظم - وأخيراً طور الزوال الذي يحمل بدوره أطوار الفراغ والدعة ثم القنوع ومسالمة الأعداء ثم الإسراف والتبذير.

لقـد تمثلت مع ابن خلدون منهجية علمية للإنسانيات والتنظير العلمي العقـلاني لمشاكـل المجتمـع وطبيعة الحضـارة وحركـة التاريـخ. أتي ابن خلـدون في خواتيم تألق الحضارة العربية الإسلاميـة، والهزيع الأول من ليلها الطويل فلم يلق خلفاً صالحاً يواصل مسيرته العلمية الإنسانية. ولكنه قـام بالدور المنشود ها هنا وهـو تمثيل ومثول المنهجيـة العلمية الإنسانية في حضارتنـا وفي تراثنـا الذي هو رصيد تاريخي يصنع شـخصية اعتبارية ويفتـح لنا حسابا في بنك الثقافة وملحمـة التقدم العقلي والعلمي التي تمتد بطـول الحضـارة الإنسانيـة، وفي تلك المرحلـة المنقضية كان لنا بلا شـك حسابٌ لعميل ذي امتياز.

(4)

ولكـن مـع تسليمنا بهـذا وبما حمله مـن دور المناهج العلميـة السباقة في عصرهـا لأمثـال البيروني وابـن خلدون، وسواهمـا في الإنسانيـات وقبلا في المجـالات العلميـة الأخـرى، فإننـا نبحث عما هـو أعمق مـن سرد مناهج إجرائية، نبحث عـن المنهجية ذاتها، عن الأصـول الميثودولوجية، عن منشأ روح المنهجيـة العلميـة. وفي هذا كان علـم أصول الفقـه في ظاهره فلسفة للقانون ولتحديد سبل استخـلاص الأحكام الشرعية من مصادرها، لكنه في جوهره منهج للبحث والاستدلال، قادر حقا على تأصيل الروح المنهجية قي الثقافة الإسلامية.

مصـادر المنهجية الأصوليـة الكبرى أربعـة: القرآن والسنـة والإجماع، ثـم الاجتهـاد والقيـاس. تعلمنا أصول الفقـه أنه من باب الاعتبـار الحقيقي للمصـادر المقدسة علينا تفعيل خطوط المنهج العلمي في استقبالها. والإجماع هو الاتفاق الذي يسم المجتمع العلمي عادة.

وفي المصـدر الرابع: الاجتهاد والقياس، صلـب الآلية المنهجية والفعالية المستدامـة، في مواجهة مستجـدات الواقع الإنساني المستمـرة دوماً. القياس الأصـولي هو رد فـرع (= واقعة مستجـدة) إلى أصل (= حكـم سابق) لعلة تجمعهما. وهاهنا عـرف المنطق الأصولي كيف يستفيد من المنطق الصوري والقيـاس المنطقـي ويوظفهما ليتخذ علـم أصول الفقه شـكلا ميثودولوجيا مهيبا تجسد في بحوث العلة.

ذلـك أن أركـان القيـاس الأصـولي أربعة هـي، الأصل والفـرع والعلة

وحكم الأصل. العلة هي الجامعـة بين الأصل المقيس عليه والفرع، وعدت أهم أركـان القياس ولا يصح بدونها. ولئن كانت العلية عنوان الميثودولوجيا العلمية والتفكير العقلاني إجمـالا، فقد أتت جهود الأصوليين لتقنين مسالك العليـة أي طرق الاستدلال عليها لتمثل حصاداً منهجياً مهيباً، هو جسر يتيح انطلاق علم أصول الفقه من الماضي إلى المستقبل.

إن العلة هي مناط الحكـم الأصولي، وكان تحديدها عبر تكامل ثلاثة مسالـك: التحقيق والتخريـج والتنقيح. ومسالك العلـة بشكل عام، التي يتبـدى معهـا الاستدلال الأصـولي كفعل منهجـي متكامل، هـي مناهج الاستدلال على العلة من قبيـل **الطرد والانعكاس، مع السبر والتقسيم، ثم مسلـك المناسبة** الذي ينبغي أن تتوقف عنده الرؤيـة الباحثة عن منهجية العلوم الإنسانية.

ذلـك أن العلـوم الإنسانية بشكل خاص، تتكامل أصولهـا الميثودولوجية بما أسـماه الأصوليون **مسلك المناسبة** المذكور. إنه يمثـل الحجة العقلية، وقد تكاملت في علم أصول الفقه مع الحجة النقلية، من حيث أن هذا العلم عقلي/ نقـلي. المناسبة تعـني قبول العقل للعلة لأنهـا مناسبة لتحقيـق الصالح العام، وعطفـا عليها وضع الأصوليون **القواعد الفقهية** لترشـيد الاجتهاد المرسل من قبيـل: لا ضرر ولا ضرار، درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، عدم جواز تكليـف ما لايطاق، الضرورات تبيح المحظـورات، وقد تنامت مع التفسير المقاصـدي للشريعة الذي سنعود إليه لاحقاً، عـلى أن نلاحظ الآن كيف أن مثل هذا المسلك وقواعده الفقهية إنما تتواءم تواؤما خاصا مع الواقع الإنساني ومجال العلوم الإنسانية.

(5)

ولنعـد الآن إلى مصـادر علـم أصـول الفقه. المصـادر الأربعـة الكبرى تعـني التأصيل للمنهجية العلمية بشكل عام، وفيـما يتعلق بمنهجيات مقاربة الواقـع الإنساني بشكـل خاص، يجمل بنا الانتقال إلى **المصـادر الفرعية لعلم أصـول الفقـه**، وهي مصـادر الاجتهاد المرسـل (المرسل هو الـذي يفتقر إلى دليـل قاطع دامغ)، تتفرع عـن مقاصد الشارع ويحددهـا مقصد أو مصالح المُكَلـف أي الإنسـان، وفقا لمقتضيات واقعـه الإنساني العيـني. إنها مصادر من قبيـل الاستحسان والاستصلاح والمصالح المرسلـة وسد الذرائع وتحقيق المقاصـد..... هـذه أيضـاً دلائل للفقه تصـدر على أساسها أحكـام شرعية، يتجلى فيها الأنسنة ومقتضيات واقع الإنسان.

الاستحسان والاستصلاح يعني الأخذ بالأحسن والأصلح لتحقيق المنافع. والمصالح المرسلة هي **المصلحة** التي لم ينص عليها كتاب ولا سنة ولا إجماع، يُـضرَب المثل على هـذا بالفتوى بضرورة جمع القـرآن وتدوينه. أما الذريعة فهـي كل مـا كان طريقا أو موصلا إلى شيء، وسـد الذرائع يعني منع وسائل وطـرق الفساد. والبادي لنا أن هـذه المصادر الفرعية جميعها يمكن أن تدخل تحت أصل الاجتهاد الذي يقضي بتكامل **الحجة النقلية والحجة العقلية**، ومن ناحيـة أخرى يمكنهـا أن تتكامل مع بعضها ومع المصـادر الأربعة الكبرى، وفي النهاية تنصب انصبابا في متغيرات وشروط الواقع الإنساني.

تحـدث الأصوليون عـن العلة النقلية والعلة العقليـة، حتى تمثلا في بعض الأحايين وكأنهما وجهان لعملـة واحدة، أو على الأقل متكاملان. وفي سياق

المصادر الفرعية لأصول الفقه، كانت **المناسبة والمصلحة** - حيث يتجلى حضور الإنسان وواقع الإنسان - علة عقلية وواحدة من أهم مسالك العلة. وكما أن القياس الأصولي ليس مجرد قياس صوري بل أيضا إنساني حي معاش، فكذلك العلية الأصولية ليست مجرد منطق قاعدة منهجية جامدة، بل قد تكون إنسانية بنوع خاص، مثلما رأيناه يتجلى في منطق المناسبة. المناسبة تعني قبول العقل للعلة لأنها مناسبة لتحقيق الصالح العام.. مناسبة للمصلحة، لذلك كانت الجانب العقلاني الصريح والإنساني معاً في الاستدلال العلي الأصولي. وقد جعلوا 'المصلحة' ترادف 'الحكمة' والعلة من كل تشريع، لأنه تعالى **حكيمٌ** ومن مقتضى حكمته ألا يضع تشريعا إلا لمصلحة عباده. لقد اشترط الأصوليون أن تكون العلة ضابطة لحكمة مقصودة للشارع لا حكمة مجردة. الحكمة تعني أن كل حكم شرعي مقصود به تحقيق مصلحة للعباد، تتمثل في جلب منفعة لهم أو دفع ضرر عنهم، عاجلا كان ذلك أو آجلا. إن الحكمة تجعل الإباحة أصلها المنافع، والتحريم أصله المضار.

تمادى نجم الدين **الطوفي** الحنبلي (ت 716 هـ) كثيرا في معالجة منطق المصلحة الذي هو منطق إنساني تماما. انكب على شرح الأحاديث الأربعين النووية، أي التي جمعها الإمام النووي، وتوقف طويلا عند الحديث الثاني والثلاثين الذي يحمل واحدة من القواعد الفقهية الراسخة: «لا ضرر ولا ضرار»، أطنب في شرحه وتبيان مقاصد الشارع منه والتي تتلخص في المصلحة. فقه العبادات حق للشارع وحده، أما فقه المعاملات فالحق فيه تحقيق مصالح العباد. يوضح علال الفاسي في كتابه '**مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**' كيف انبثقت عن شروح الطوفي نظرية عظيمة

الأهمية غير مسبوقة وهي اعتبار المصلحة وتقديمها على جميع الأدلة، على الإجماع وعلى النص ذاته، لتسبق المصلحةُ النصَ إذا تعارضت معه. وهذه القاعدة الفقهية الطوفية الخطيرة مذكورة في المصنفات الكبرى مثل **معراج المنهاج** للجزري وسواه.

❑❑❑

تمثل المناسبة - كما سبق أن اشرنا - المسلك العقلي الإنساني الخالص نحو العلة، لأن العقل هو الذي يقبل الملائم والمناسب الذي يجلب المصالح ويدرأ المفاسد ويسد الذرائع، ويعمل على تلبية الضروريات والحاجيات التي اختلفوا في تحديدها.

الضرورات والحاجيات تحيل إلى القفزة التجديدية والإنسانية الكبرى في تاريخ علم أصول الفقة، وهي ظهور **الفقه المقاصدي** أو التفسير المقاصدي للفقه مع القاضي الغرناطي المالكي الإمام الشاطبي (790+هـ)، الذي قدم أوقع وأشهر تحديد للضروريات فيما أسماه بالضرورات الخمس وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل. وأكد - في كتابه '**الموافقات في أصول الشريعة**'- أن الأمة بسائر الملل اتفقت على أن الشريعة وضعت من أجل المحافظة عليها. على أن الرازي كان قد جعل النفس أولى الضرورات لأنه لولاها لما كان ثمة دين ولا عرض أي نسل ولا مال. وفي هذا نزعة إنسانية إسلامية تحملها قيمة الاستخلاف، فالله جعل الإنسان خليفته وأكرم الموجودات، وبالتالي لم يشرع الشرع إلا لمصلحة هذا المخلوق الذي كرمه.

كانـت المناسبة والملاءمة مسلـك أي طريق أو منهـج للعلة وشرط لها. تكاملـت المناسبة والمصلحة مع منطـق **القواعد الفقهيـة**، أي القواعد التي وضعت لترشـيد الاستدلال والاجتهاد المرسل، لتزيد علم أصول الفقه أنسنة وارتباطـا بالواقع. أهـم القواعـد الفقهيـة: لا ضرر ولا ضرار، درء المفاسد مقـدم على جلب المصالح، عدم جـواز تكليف ما لايطاق، الضرورات تبيح المحظـورات.... الخ. وتطـور الأمر تطورا ملحوظا مـع التفسير المقاصدي للشريعة للإمام الشاطبي.

وإذا انتقلنا انتقالا مشروعا من الواقع الإنساني إلى العلوم الإنسانية، يمكن الاستفادة من فقه المناسبة والمصلحة في منهجية معالجة الموقف situation في العلـوم الإنسانية الذي يمكن أن يناظر الأنمـوذجmodel في العلوم الطبيعية، وهـذا ما أسرف في تبيانه كارل بوبر، خصوصا في كتابه «**أسطورة الإطار**». وثمـة أيضاً ما تحملـه القواعد الفقهية من أسس للتخطيـط الذي هو منهجية وآليـه كبرى في الإنسانيـات. وبمثل هـذه الخطوط يمكن أن تترسـم أوليات جهـاز منهجي قادر على إلقاء أسس أصيلـة لميثودولوجيا العلوم الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية.

❑❑❑

الفصل الرابع

منى أبو الفضل
بنّاءة لمنهجية علمية إسلامية[1]

منى أبو الفضل (1945 - 2008) عالمة جليلة وفي الآن نفسه ميثودولوجيــة متمكنــة في مجالها، كأستاذة علــوم سياسية تخصصت في النظرية السياسية، وقدمت فيها رؤية منهجية متميزة، تمتد إلى النظم السياسية والعلاقات الدولية وأنظمة

(1) الأصل في هذا المبحث مادة ضمن عدة مواد قمت بإعدادها من أجل «معجم أعلام المصريين في القرنين التاسع عشر والعشرين». وهذا المعجم مشروع مهيب وضخم اضطلعت به مكتبة الإسكندرية وهيأت له استعدادات جيدة. وقد تشرفت بأن أكون عضوا باللجنة العلمية المضطلعة بإعداد هذا المعجم والتي ضمت عقولا كبارا وأسماء لامعة في مختلف الجهات الأكاديمية والثقافية. ظلت اللجنة تواظب على العمل والاجتماعات الدورية على مدار ست سنوات (2005 - 2011)، وأنجزنا آلاف المواد اعتمادا على المئات من أفضل الكتاب والباحثين، كل في ميدانه، تمهيدا لإصدار المعجم في صورة إلكترونية وصورة ورقية.
اندلعت ثوة يناير، وبعدها عقدت اللجنة احتماعا واحدا في يوليو لمواصلة العمل. ثم توقفت فجأة، ونُحيت جانبا مادة هائلة ورصينة لآلاف الأعلام، تم تحريرها وإعدادها للنشر. ومازال الأمل معقودا في العود لإكمال هذا المشروع.
على أن المادة التي أعددتها لمنى أبو الفضل من أجل ذلك المعجم كانت - وفقا لقواعده - في حدود 1500 كلمة، جذبتني إلى آفاق تفكيرها وكتاباتها، فتوسعت في صحبتي لها. عدت إليها في أكثر من موضع، منها هذا الفصل الرابع.

الحكـم والتنشئة السياسية والتطور السياسي ومناهـج النقد والتحليل السياسي والتاريخ السياسي والدبلوماسي..... ويطوّق مداها المنهجي العلوم الاجتماعية إجمالاً، شـاملا للدراسـات الحضارية (الثقافيـة) وأيضا دراسات المـرأة. تقوم رؤيتهـا على مقاربة نقدية للغرب، ترفض الترديـد والتبعية، وتهدف إلى تأصيل موقف تجديدي، ينطلق من واقع الحضارة الإسلامية تحديدا وتعييناً.

❑❑❑

ولدت بالقاهرة، في الخامس عـشر من نوفمبر العام 1945، لأسرة مرموقة واسعـة الـثراء. كـان الوالـد الدكتورمحمـد عبـد المنعـم أبو الفضـل أستاذ الباثولوجيا الإكلينكية بالقصر العيني. أما الوالدة المبرزة فهي الدكتورة زهيرة حافـظ عابدين أستاذ طب الأطفال ومؤسسة طب المجتمع، والتي تلقب بأم الأطبـاء، فهي أول مصريـة وعربية تحصل على زمالة كليـة الأطباء الملكية بلندن وأول فتاة مصرية تعمل بهيئة التدريس في كلية الطب. كانت الأولى على دفعتها طوال سنـوات الدراسة في القصر العيني، وأول فتاة تحقق المركز الأول عـلى مستوى القطـر المصري في امتحانـات البكالوريـا العام 1936. وأسبغـت تبرعاتهـا السخية على كليـة الطب وسكن طلابهـا وعلى مشاريع طبية واجتماعية لرعاية الأطفال والفقراء ومرضى روماتيزم القلب واللقطاء والمسنين. وكانت منى كبرى أولادها الأربعة، شقيقة لأستاذة وأستاذ في كلية الطب وأستاذ في كلية الهندسة. والجدير بالذكر أنها قامت بتحرير و إعداد مجلـد تذكـاري عن أمهـا بعنـوان «أم الأطباء المصريـين: الدكتـورة زهيرة عابدين - 2008»[1]، كما قامت في العام 1996 بتأسيس كرسي زهيرة عابدين

(1) من تحريرها و إشرافها أيضاً كتاب «بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر؟=

للدراســات النسوية في جامعة العلـوم الإسلامية والاجتماعيــة بفرجينيا في الولايات المتحدة الأمريكية.

كانــت منى أبو الفضــل قد تلقــت تعليمها الأولي في إنجلـترا، والتحقت بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، حيث حصلت على درجة البكالوريــوس بمرتبة الشرف العام 1966، وكانت الأولى على الدفعة. ونالت درجة الدكتوراه من جامعة لندن في العام 1975، في النظرية السياسية، وكان موضــوع رسالتها يدور حول سياسات إسماعيل باشــا صدقي. وأصبحت في العام نفسه عضو هيئة تدريس في كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة، وتدرجت في الكادر الجامعي حتى أصبحت أستاذا في العام 1990.

في العــام 1984 سافرت إلى الولايــات المتحدة الأمريكية، في إطار برنامج منــح فولبرايــت. وفي العام التــالي تم انتدابهــا أستاذا زائــرا في المعهد العالمي للفكــر الإسلامي بفرجينيا حتى العــام 1995. وفي العام 1996عينت منى أبو الفضل أستــاذا في جامعة العلوم الاجتماعية والإسلاميــة هنالك، حتى العام

= مُدارسة في جينالوجيا النخب الثقافية، 2010» وهو أوراق ندوة عقدتها جمعية «دراسات المرأة والحضارة»، التي قامت بتأسيسها في مارس 1996، وتهدف إلى التوعية الفكرية بـ «**نسوية إسلامية**» - سنعود إليها لاحقا - من خلال البحوث والندوات والأنشطة التدريبية، في إطار فلسفة عامة ترتكز على «المنظور الحضاري الإسلامي». وأشرفت على إصدار أعداد المجلة غير الدورية التي صدرت عن هذه الجمعية، مجلة «المرأة والحضارة»، تفتتحها منى بعبارة تقول: «الأم أمة، وما بينهما وثاق يشد الأصل إلى الفرع، على منواله تنسج العمارة التي هي أساس الحضارة».

كما ضمت هذه الجمعية الفكرية وحدة طبية تعمل في مجال العناية بالصحة النفسية والبدنية للمرأة والأسرة. صدر لمنى أبو الفضل أيضاً «المرأة العربية والمجتمع في قرن: بيبليوجرافيا المرأة العربية، دار الفكر، دمشق، 2002.

2003. عـادت إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسيـة بجامعة القاهرة أستاذا، ثـم أستاذا متفرغـا، حتى وافتها المنيـة بعد صراع طويـل ومرير مع مرض السرطـان. وقد أسلمـت الـروح في مستشفى رسـتن بولاية فرجينيـا، في 28 سبتمبر 2008. وهنالك شـيعها إلى مثواها الأخير المئات من تلامذتها وعارفي فضلهـا، يتقدمهم زوجهـا الدكتور طه جابر العلـواني (1935 - 2016) وهو شـيخ أصولي عراقي طاب له المقام في مصر مؤكـدا دينه للفرات وللنيل على السواء. وكان رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا وأحد مؤسسيه، وترأس أيضا جامعة قرطبـة بالولايات المتحدة، وامتدت آثاره في علم أصول الفقـه والفكـر الإسلامي المعاصر، أخـرج فيهما أعمالا مشهـودة، بخلاف أعمالـه المشتركة مع الدكتورة منى أبو الفضـل في كتابين صدرا العام 2009، أي بعـد رحيلها، وهما «نحو إعـادة بناء علوم الأمـة الاجتماعية والشرعية: مراجعـات منهجية وتاريخية» و«المنهج والمنهجية: مفاهيم محورية»، وهذا الأخير كتاب موجز فائق الروعة والسداد.

وصدر لهـا قبلا من الكتب: «نحو منهاجية للتعامـل مع مصادر التنظير الإسلامـي بين المقدمات والمقومات - 1996»، «الأمـة القطب: نحو تأصيل منهاجـي لمفهـوم الأمة في الإسلام - 2005»، «نحـو منهجية علمية لتدريس النظم السياسية العربية - 2006»، «من قضايا تطوير التعليم - 2006». كانت منى أبو الفضل ذكاء متقدا وعقلية متوثبة منتجة، تتدفق منها الأفكار بغزارة وسلاسـة تبهر المستمعـين. وتوالت كتاباتها، طلقة سلسـة غزيرة المضمون واضحة المعالم، باللغتين العربية والإنجليزية[1].

---

(1) أما عن كتاباتها باللغة الإنجليزية فهي كالآتي: =

تأتي كتابتها جميعـا إعمالا لجدلية الاستيعاب والتجـاوز، نشدانا للتجدد الحضاري من خلال الرؤي المعرفية المنتجة. فقامت بجهد دءوب في تأسيس مفهـوم «المنظور الحضـاري» كمنهجية لنمـوذج معـرفي توحيدي. يهدف مشروعهـا المنهجـي إلى تكويـن رؤية قادرة عـلى تمثل وتمثيـل مفاهيم وقيم الحضارة الإسلامية وتجسيد واقعها المتعين، أي نظرية إسلامية لفلسفة العلوم

=- Where East meets West: The West in the Agenda of Islamic Revival, Islamization of Knowledge Serious, (No. 10), (The International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, 1981).

- Community, Justice, and Jihad: elements of the Muslim historical consciousness, AJISS, vol. 4, no. l, Sep. 1987.

- Alternative Perspective: Islam from Within, (The International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, 1991).

- New Directions, in: Proceedings of the 21th Annual Convention of the Association of Muslim Social Scientists, (The International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, 1993).

- Islam and Middle East: The Aesthetics of a Political Inquiry, (Research Monographs, No.2, 1981).

- Paradigms in Political Science Revisited: Critical Options and Muslim Perspectives, in: The American Journal of Islamic Social Sciences. Vol.6, No.1, September 1989.

- Contrasting Epistemic: Tawhid, the Vocations and Social Theory, in: The American Journal of Islamic Social Sciences. Vol.7, No.1, September 1990.

- The Enlightenment Revisited: A Review Essay, in: The American Journal of Islamic Social Sciences. Vol.7, No.3, December 1990.

- Beyond Cultural Parodies and Parodizing Cultures: Shaping a Discourse, in: The American Journal of Islamic Social Sciences. Vol.8, No.1, September 1991.

- Contemporary Social Theory: Tawhidi Projections, in: The American Journal of Islamic Social Sciences. Vol.11, No.3, Fall 1994.

الاجتماعيـة عمومـا والسياسية خصوصـا، بحثا عن إضافـة للرصيد العالمي تكـون ممثلة لحضارتنا وتكون حضارتنا متمثلة فيها. أو بعبارة أخرى، تقديم «منظـور حضاري إسلامي» بديل، يكون أكفـأ في الإحاطة العلمية بالواقع السياسي في العالم الإسلامي ويعد بتقدم مأمول في مسيرة العلوم الإنسانية.

في بحثها عـن علاقة المدخل المعرفي التوحيدي بالحداثة، تطرح إسلامية المعرفة كقوة للتجديد الثقافي العالمي. إنها ترفض التوظيف الإيديولوجي للدين في مجـال البحث العلمـي، ولا تقبل معيارية الشرعي وغـير الشرعي؛ ولكنها مـن قبل ومن بعد ترفض إقصاء الحضارة الغربيـة التام للوحي وللألوهية من المجال المعرفي، فهـذا في المنظور الحضاري الإسلامي مناقض للواقع وللمثال على السواء.

وكان تطوير وتجويد الدرس الجامعي هدفا لا يغيب عن بال منى أبو الفضل، وتـأتي جهودهـا تنظيرا وتطبيقـا في ميـدان المنهجية العلمية مـن أجل تدريس النظم السياسيـة العربية تحديدا، لأنه من خلال تدريسها هذه النظم تبدى لها قصور المناهج الغربية عن الإحاطة بكثير من الظواهر السياسية والاجتماعية والحضارية في واقعنا الإسلامي والعربي، وضرورة البحث عن منظور آخر غير المنظـور الغربي. وأفصحت عن هذا في دراستين لها هما: «النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحـو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعـي البديل»، «المنظور الحضاري في دراسة النظم العربية: التعريف بماهية المنطقة العربية».[1]

(1) هذان البحثان منشوران في مجلة إسلامية المعرفة، التى يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن - فيرجينيا، (وتنتشر فروعه في عواصم عديدة). البحث الأول عدد6، سبتمبر 1996، والبحث الثاني عدد9، يوليو 1997.

وعلى هذا الأساس قامت بالجهد الأكبر والأثمن في تنضيد منهجية علمية إسلامية لمدرسة المنظور الحضاري. إنها مدرسة تعود أصولها إلى أستاذها الدكتور حامد ربيع (1925 - 1989) ذي التوجه القومي العروبي الذي عمل على تأسيس مدرسة لتأصيل الفكر السياسي الإسلامي، عن طريق طرح مداخل حضارية وقيمية لقضايا الأمة الإسلامية. تكرس لهذا تلاميذ له في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية لتطويرها وتفعيلها، ومِن أنجبهم منى أبو الفضل. إنها مدرسة ترفض الانحباس في النموذج الغربي الواحدي، وبالقدر نفسه تنبذ التقليد، وتأخذ في اعتبارها دور البعد العقائدي والقيمي والمعنوي في التنظير السياسي، بحثا عن منظور ينضاف - كما قيل بحق: «إلى منهجيات شتى يموج بها العصر الراهن الذي بات فيما بعد يعرف معنى وجدوى وقيمة التعددية المنهجية من ناحية، والتعددية الثقافية من الناحية الأخرى. هكذا كان انبثاق وتنامي مدرسة «المنظور الحضاري» الذي يمكن اعتباره «نموذجا إرشاديا علميا»، أو هو في واقع الأمر هكذا.

«المنظور الحضاري» البديل الذي ساهمت منى أبو الفضل في إرساء دعائمه وتنميته، وانكبت على تطويره ثم العمل من أجله وفي إطاره، هو - كما تقول: نسق مفتوح يمكن تفعيله لقراءة الثقافات المختلفة بشكل يتفادي ما درجت عليه المناهج الوضعية الغربية من تعميمات شديدة تغفل أوجه الخصوصيات الحضارية التي تميز ثقافة عن أخرى ومجتمعا عن آخر. إنه منظور ينفتح على التراث وعلى المعاصرة من حيث تأكيده على الرابطة بين الماضي والحاضر.. بين القيم والماديات.. بين الوحي والعلم.. بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية. وبهذا يمكن أن تنضم معا كل الدراسات المتعلقة بالعالم الإسلامي

بما فيها النظم السياسية العربية، لتأتلف معا وفقا لمنظور حضاري معين هو منظورنا نحن، من دون الانقطاع عن التراث العالمي ومع الاستفادة منه. وهي تؤكد أن الباحث الذي لا يأخذ هذا المنظور في الاعتبار تغدو أبحاثه ترديدا أعمى للفكر الغربي، دون إخراج علم اجتماعي حقيقي.

❑❑❑

أكدت منى أبو الفضل أن العلوم الإنسانية - طبعا - تفوق العلوم الطبيعية فيما تحمله من ثقافة منشئيها وفي تأثيرها في عقلية حامليها وفي العوامل التي تأخذها من الهوية والمرجعية ومنظومة القيم وأنماط السلوك، وبالتالي يتكشف احتياجها للمنظور أو للنموذج الإرشادي الخاص؛ وأن النماذج الغربية مهما ادعت العمومية والعالمية والكونية لا تستطيع أبدا أن تلبي الحاجات المعرفية، الوصفية والتفسيرية، التي يُنتظر استيفاؤها من التناول العلمي الممنهج للظواهر الإنسانية في تغيراتها وفقا للبنيات الثقافية. النظرة العلمية السائدة في إطار تعلُمِنا من الغرب، وهي المرحلة التي نجد العزم لتخطيها، تفترض وتفرض نموذجا إرشاديا واحداً يخضع له الإنسان مطلقا والمجتمعات جميعاً، بصرف النظر عن الفوارق والاختلافات والخصوصيات الحضارية، كحاصل لرؤية الواقع والعالم والتاريخ والتقدم عبر أوربا وفقا للمركزية الغربية التي سادت بفعل الاستعمار على مستوى الواقع وعلى مستوى المثال. تؤكد منى أنه بصرف النظر عما فيها من قصور فإنها لا تطابق واقعنا نحن الخاص؛ مما يجعل الحاجة ملحة إلى نموذج إرشادي أو منظور حضاري بديل موائم ومطابق لطبيعة الظاهرة في الحضارة المعنية وحاملا لخصوصياتها وما يميزها.

وعلى هذا الأساس انطلقت منى أبو الفضل من ضرورة التفاعل بين مناهج العلوم الإنسانية وبين العلوم الإسلامية؛ بحثا عن مداخل منهجية أقدر على التكامل وعلى تتبع خصوصيات وعموميات الظاهرة الإنسانية في العالم الإسلامي. إنه التفاعل المنهجي بين مناهج العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، لكي يومئ بآفاق مستقبل أفضل.

تتساءل منى بدهشة: هل نغفل قوى وعقائد وتيارات وآليات حراك تاريخي قوى تموج بها منطقتنا، «بدعوى تلمس الحداثة والامتثال لمقولات علمية»، وعلى أساس أن النموذج الإرشادي الغربي لا يحتويها؟ أم الأدنى إلى الصواب أن يتم استيعاب هذه الآليات في إطارٍ أكثر قدرة ومواءمة للتعامل العلمي مع واقعنا، أقدر على الوصف والتفسير والتحليل. المنهجية الإسلامية تقهر هذا الفصام العقلي بين الأصالة والمعاصرة .. بين العقل والواقع، وتطرح تواصلا بين عناصر كيان الأمة التي «تعيش اليوم حالة فصام لا يدرك أبعاده مثل المتخصص في العلوم الاجتماعية والباحث في أنساق القيم والسلوكيات في الأفراد والجماعات»[1].

انكبت منى أبو الفضل على تفعيل المنهجية العلمية الإسلامية وتطوير «المنظور الحضاري الإسلامي»، تضع النقاط على الحروف باعتماد الرؤية التوحيدية إطارا تنظيميا يجعل التزكية والعمران مقصدا مولدا للمثل العليا، والأخذ بالوحي كمصدر معرفي يتفاعل ويتكامل مع الطبيعة ومع العالم الإنساني، بمعية تراث النبوة الذي كان تأويلا وتطبيقا للنص القرآني، والتراث

(1) د. منى أبو الفضل، **الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2005. ص 20.

الإسلامـي الممتد على طول الحضارة الإسلامية كحصيلة تفاعل العقل المسلم سلبا أو إيجاباً مع هذين المصدرين. تؤكد منى أن النص القرآني لم يكن تجميعا لنصـوص محفوظة؛ إنما هو جمع آيات التحمت عبر لحظات متدافعة في مواقع متجددة وبأغـراض توجيهية معلومة، سواء كان هـذا التوجيه بالإعمال أو بالإبطال. ولابد من مثول مسافة فاصلة وحاسمة بين القرآن وسائر النصوص التراثية الأخرى، وبين المصادر الأصلية أي القرآن والسنة والمصادر المشتقة وهي الـتراث الذي تخلق عن تفاعل العقل البـشري والواقع الإنساني معهما، فضلا عن الخبرة التاريخية المتراكمة ومعطيات الواقع الإسلامي الماثلة.

وبهـذه الخطوط تؤكد د.منى أن المنهجية العلميـة الإسلامية المتوائمة مع مصادرنـا التراثية خير ضمان لتأمين مسار الخطـاب العربي العلمي المعاصر، وأن هـذا يعني طرحا لمنهاجيـة العلوم اجتماعية يشمـل أسسها وخصائصها ووظائفهـا الوصفيـة والتفسيريـة، بـل وحتـى التطبيقية، من حيـث يؤكد التكامل عبر التفاعل بين محاور ثلاث:

1- مصادر المعرفة وأنماطها.

2- إطار النظام الاجتماعي.

3- العلاقة بين الفكر والممارسة.

ويتمثل التفاعل والتكامل في تبادل التأثير والتساند بين ثلاثة خطوط هي: التصالـح، وإعادة الاعتبار، وتحقيق التكامـل فعليا. فثمة التصالح بين العقل والوحي، حين يعاد الاعتبار إليه كمصدر أصيل لتوجيه المعرفة، في هذا يحل التكامل بين الأطراف محل المواجهة بـين الثنائيات الاستقطابية التي تشرذِم

البحث الاجتماعي. وأخيرا على صعيد محور العلاقة بين الفكر والممارسة يتم إلقاء الضوء على نتائج صياغة النظرية الاجتماعية، بحيث تتكامل الأبعاد المحسوسة وغير الملموسة، النفسية والعقلية، المادية والمعنوية، العاطفية والإدراكية في النظر الاجتماعي العمراني بهدف الوصول إلى نظرية لها صدى في واقع الحال، وتأتي بمردودها في تقويم الممارسة.(1)

وفقا لهذه المنهجية ينطلق الباحث في العلوم الاجتماعية من مسلمات حقله التخصصي ومن مسلمات حضارته وتراثه معا. توضح د.منى أن الباحث لن يرقى إلى مستوى التنظير الإسلامي إلا إذا توافر له إلمام بالثقافة الإسلامية ورؤية إسلامية سوية تمثل قاعدة معرفية، بالإضافة إلى منطلقات حقله التخصصي. بتحقيق هذين الجانبين معا، أي بالتفاعل الذي أشرنا إليه بين مناهج العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، تتكامل الرؤية العلمية في العالم الإسلامي وتمثل إضافة حقيقية. يغدو الباحث «مجتهد التخصص» حيث البعد التراثي - بتعبير منى - تحررٌ من سلطان التخصص الدقيق الأعمى والمقيد للحركة، ليتوافر قدر من المرونة الذهنية والحراك العقلي من أجل توسيع رقعة التعقل والتدبر، ولا يعود التقويم النهائي منوطا أولا وأخيرا بمسلمات جاهزة صلبة.

وهذا يعني أن البحث العلمي في الظواهر الإنسانية خصوصا ينبذ الحياد الأعمى والموضوعية المطلقة الموهومة والتي اتضح أنها مستحيلة منذ سقوط مطلق نيوتن، ويصادر على قدر من «التحيز الحضاري» أسهب في معالجته عبد

(1) د. منى أبو الفضل، **نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل**، ترجمة عارف عطاري، في: مجلة إسلامية المعرفة، العدد 6، سبتمبر 1996.

الوهـاب المسيري وآخرون. وتؤكد منى أبو الفضل أن التحيز الحضاري مناط و«شرط للاستـشراف العلمي وهو الـذي يمهد لدقة الرصـد، و يشحذ قريحة التفاعـل والتتبع في وسط المجهول الذي هو ليـس بالغريب، وهو الذي يحفز الخيـال المبدع الذي يتجـاوز التلقي إلى سبر الغور، والقـراءة لما بين السطور ووضع النقاط على الحروف عند تحرير المعاني واستخلاص الدلالات»[1].

وعـلى هـذا النحو يتوفـر للباحث المسلم النـازع لتفهـم ووصف وتفسير ظواهـر الحضارة الإسلاميـة مداخل للفهـم والتحليل والنقـد، لا يلتفت إليها باحـث لم ينتـم إلى الأمـة ولم يلتـزم بقضاياهـا؛ فلم يلتفـت بالتـالي إلى آثار خصائصها الذاتية؛ وعلى رأسها صلة لا تنفصم بالوحي الإلهي. وتؤكد د.منى أن الباحث الذي يستحضر تلك الخصائـص الذاتية للأمة هو الأقدر على التفسير السليم والأقرب إلى الصواب لتاريخها ولواقعها، من خلال منظوره الحضاري.

❑❑❑

وتنهض منهاجية المنظور الحضـاري الإسلامي البديل، للبحث في العلوم السياسية وفي العلوم الاجتماعية إجمالا مرتكزة إلى أربع ركائز أو محددات:

أولا: المنظور الحضاري ذاته.

ثانيا: الإطار المرجعي.

ثالثا: النسق القياسي.

رابعاً: بناء المفاهيم.

---

(1) د. منى أبو الفضل ود.طه جابر العلواني، **نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية**، دار السلام، القاهرة، 2009، ، ص 64.

وفي تساندها وتكاملها ثمة عقـدة منهجية ماثلة لابد من اقتحامها تحقيقا للوثبـة الحضار يـة، العقدة المنهجيـة هي القدرة على التمييـز بين عمليتين أو مستو يين في مصادر التنظير لبناء أدوات التخصص ومجاله، وهما بناء المفاهيم ثـم بناء الإطـار المرجعي الـذي تنتظم فيه هـذه المفاهيـم «الاختلاف ليس اختلاف درجة ولكنه اختلاف نوع».[1]

المنظور الحضاري يفرض **إطـارا مرجعيا**، مستمدا من التصور الإسلامي والمناهج الإسلاميـة، كإطار للفعل المعرفي وللفعـل الحضاري إجمالاً، يحمل المنظومـة القيميـة وتفاعلاتها، ويمكـن أن يُضاف ركن المقاصـد والغايات. الإطار المرجعي يؤسس لإعادة بنـاء المدركات والمفاهيم والقيم بشكل واع منطقـي وممنهج، يردم الفجوة بين العنـاصر الإسلامية الكامنة في الوعي وفي اللاوعـي وبين واقع البحث العلمي المعـاصر. إنه وسيط التعامل مع مصادر التنظـير، وناظـم لجملة المفاهيـم والقيم الفعالـة في المجـال المنهجي، يعمل عـلى وضع الجزئي في إطـار الكلي، فيحفظ وحدة فـروع البحث المتخصص و يربطها بالرؤ ية الكلية، إدراكا لأهمية التجانس والتوافق الداخلي.

و ينضبـط الفعـل البحثي الممنهج داخـل الإطار المنهجـي بفعل المرتكز الثالث وهو «**النسق القياسي**» الذي يبدو ضرور يا لإحكام منهاجية التحليل السياقـي. «النسـق القياسي» يعني عنـاصر جوهر ية ومحور يـة وأساسية لا مندوحـة عنها، تمثل محكـاً قياسيا، يمكن عن طر يقه تحديـد مدى الاقتراب أو الابتعاد عن المنظور الحضـاري الإسلامي. هذا بدلا من محكات من قبيل شرعي أو غير شرعي، ذكرنا آنفا أن منى أبو الفضل لا تميل إليها. وعلى أساس

(1) السابق، ص 73.

«النسق القياسي» تنضم في المنظور الحضاري كل الدراسات المتعلقة بالعالم الإسلامي بما فيها النظـم السياسية العربية، لتأتلف معا. هكذا تعد الإنساق القياسيـة «بمثابـة خرائـط أساسيـة لا غنى عنهـا للإحاطة بالملامـح العامة لفضـاء التعامل المعرفي السوي مع التراث الإنسـاني برافديه الإسلامي وغير الإسلامي، بالامتثال لثقافة القرآن»[1].

ويبقى بناء **المفاهيم** التي تنتظم في الإطار المرجعي، وفقا للنسق القياسي، تحقيقـا للمنظور الحضاري. إن المفاهيم هـي اللبنات التي تؤسس للمنهجية. العمـل المنهاجي لابد أن يقوم على أساس من تأصيل المفاهبم، التي هي أكثر التحامـا بالجزئي والعيـني والوقائع الإمبيريقية وواقع الحقـل العلمي. ميزت د.منى بـين المفاهيم الكليـة الإطارية التي تمثـل دعائم منهجيـة، والمفاهيم المحوريـة التي تمثـل مجال التخصـص، والمفاهيـم الفرعية التـي تمثل حقل البحـث المعين. المفاهيم الإطارية « كليات جامعة متراتبة حاوية لجملة من المفاهيـم الفرعية، معبرة عـن المنظومة القيمية الاعتقاديـة الإسلامية، ذات قابليـة لاستيعاب وتوليـد مفاهيم جديدة مترابطة فيـما بينها، ومتشابكة مع المفاهيـم الفرعيـة المتولدة منهـا».[2] وثمة مفاهيم كليـة معيارية على رأسها العدالـة والجهاد (وهو بذل أقصى الجهد في كل مجـال وليس في الحرب فقط) اللذان يجسدان الوعي الإسلامي في الواقع، ثم الاستخلاف والأمانة والشرعة

(1) د.السيد عمر، بصائر منهجية في التعامل مع التراث: إطلالة على العطاء المنهجي للعلامة منى أبو الفضل، في: د. نادية مصطفى ود. سيف عبد الفتاح وماجدة إبراهيم (محررون)، **التحول المعرفي والتغيير الحضاري**، دار البشير، القاهرة، 2011. ص. ص 96 - 153، ص 97.

(2) السابق، ص 105.

والتدافع والتعارف والنصيحة، ومفاهيم كلية مقيدة تمثل عموميات التخصص مثل الأمر والنهي والطاعة والولاية والقضاء، ثم مفاهيم فرعية لحقل بحثي معين من قبيل الشورى والإصلاح.

❑❑❑

يصدّق على هذا ويؤكد قدرة المفاهيم على القيام بالوظيفتين الثقافية والمنهجية، ذلك المفهوم الرئيس الذي أسرفت منى في خدمته وصياغاته، ألا وهو مفهوم «الأمة». وإذا كانت المفاهيم هي لبنات المنهجية، فإن مفهوم **«الأمة»** بالذات أكثر من لبنة، فهو مدماك ولعله في الأساس. وكما تقول منى، الأمة هي الأم، أم الكيانات الجماعية التي عرفتها هذه المنطقة الحضارية، والأمة قبل الإمام وقبل الإمامة، فلو لم تكن الأمة لما وجب مَن يؤمها أو لما بحثوا عن إمام لها. الرابطة الدينية العقائدية هي الأصل في منشأ ومفهوم الأمة.

وعلى الرغم مما يمكن - أو بالأحرى ما يجب - أن يمثله مفهوم القومية «العربية» بالذات من قوة ضامة ورابطة لمجموعة الدول العربية التي هي أحوج ما تكون للترابط والتكامل فتغدو قلبا وهاجا للأمة الإسلامية التي هي بدورها أفق حضاري ماثل للقومية العربية... على الرغم من هذا الحضور أو الاستحضار لمفهوم القومية العربية، فإن منى أبو الفضل - كما هو شائع في التيار الإسلامي بشكل عام - تهاجم القومية بضراوة متطرفة وغير مقبولة، حتى تزعم أنها إبادة للتعددية! وتقول إنها في تدريسها لمادة «النظم السياسية العربية» وجدت «القومية» محاطة بالتباسات واستحالات لا مخرج منها إلا بالتعويل على مفهوم «الأمة الإسلامية» بدلا من القومية

العربيــة. وقد سبقت الإشــارة إلى بحثهــا ذي الصلة «المنظــور الحضاري في دراسة النظم العربية: التعريف بماهية المنطقة العربية». لكن لماذا التفكير بمنطق «إمـا ..أو» الاستبعادي؟! القومية العربية والإمة الإسلامية مفهومان تكتليــان متداخلان ومتــآزران ومجديان إن لم يكنــا ضرورين. إنهما دوائر متداخلــة وليسا أنساقا متقابلة لكي تجعل مــنى أبو الفضل من أحدهما ذريعة أو منصة لنفي الآخر والهجوم عليه وتقويضه.

وجريــا على التمييز بين العام والخــاص أو المشترك والمتفرد، تتوقف عند الأمــة الإسلامية من حيث أنهــا تجمع بين عناصر تشترك فيهــا مع غيرها من الأمــم والجماعات السياسية، وبين عناصر تميزهــا أو تنفرد بها «بحكم تمايز النشــأة أو قاعــدة التأسيس والتكويــن، أو بحكم ثوابت كامنــة أو وظيفة حضارية مستبطنة»؛[1] لتكون دراستها في ضوء النسبي والمطلق، أو الثابت والمتحول. الأمــة الإسلامية لا تقوم على عرقية أو إثنية أو إقليمية جغرافية، بــل على دعــوى ورسالــة توحيدية تجمــع التعددية وتنفتح عــلى الاختلافات النوعية لتكون غير إقصائيــة. وكحقيقة تاريخية أو كواقع تاريخي، نجد أن الأمة نظام إسلامي اجتماعي وسياسي متكامل تمثل في شريعة سماوية طبقت عــلى حيز جغرافي ممتد شــكل دار الإســلام وسكنته شــعوب وقبائل متباينة الأصــول يحوطها سياج العقيدة. تعترف د.منى بأن مفهوم الأمة الإسلامية قد تماهي في الواقع السياسي المعاصر وكاد يسقط في الوعي الباطن ويقتصر على وضــع رباط عاطفي لا يقــدم ولا يؤخر، لكنها توضح أن طرحه وبعثه ليس حنينــا لماض تاريخي، بل هو دعــوة إلى الواقعية والالتــزام في المنهاجية، من

(1) د. منى أبو الفضل، الأمة القطب، ص 23.

حيث أنه ينطلق من الكيفية التي ينبغي أن نعالج بها الموضوعات الإسلامية، وعلم السياسة لا يسعه أن ينعزل عن واقع مجتمعه أو يهرب من تحدياته. وفي المجتمع الإسلامي مفهوم الأمة له أبعاد وجودية كيانية تجعل من الضروري أن نعيد النظر فيه تمحيصا لحقيقة هويتنا كهوية حضارية وثقافية متميزة بين الهويات أو الكيانات الأخرى، ذات أبعاد حضارية ممتدة تكفل لها المعاصرة الآنية مع الاستمرارية التاريخية.[1]

ترى منى أبو الفضل الأمة الإسلامية «أمة قطب» ذات قدرة استقطابية، تؤدي إلى وحدة جدلية من تماسك داخلي ثم انفتاح للغير على المستوى الخارجي. تجمع بين الفاعلية والشرعية، فلا تفقد إحداهما أو كلتيهما. والصفة أو الخاصة المركزية هي ما أقره القرآن الكريم من أنها «أمة وسط». المجال الإسلامي الممتد من جمهوريات آسيا الوسطى إلى المغرب يمثل جغرافياً المنطقة الوسطى في العالم أو هو بتعبير د.منى القارة الوسيطة. على أن الوسطية ليست حيثية مكانية، أو وضعاً بين طرفين كما هي منذ أرسطو، بل هي مشروع حضاري لأمة ذات رسالة. أمة تَعلم وتُعلم أن التعدد على أشكاله سنة وآية، وأن العبرة في أي نظام هي بانفتاحه على الاختلافات النوعية. فلا تحمل الأمة الإسلامية/ الأمة القطب أي طابع إقصائي، لقد اتسعت وتتسع للملل والأعراق والأجناس جميعا، ثم هي مصدر للتوازن والاعتدال بين القيم الفردية والقيم الجماعية. وكانت الأمة القطب في عناصرها وخصائصها - بتعبير د.منى البليغ - ضاربة الجذور باسطة الفروع على مدى الأبعاد الذاتية والموضوعية، المعنوية والمادية، مرتكزة في تماسكها

(1) المرجع السابق، ص 47.

على عقيدة إيمانية شـاملة، مصدرها رباني، ومجالها كافـة أوجه الحياة الدنيا، فتصل بين الدنيا والآخرة، وتتمثل في وحدة القيم والمشاعر والمدارك والآمال التي تولدت عن العقيدة، وفي خبرة تجد لها ضابطا في تأطيرالسلوكيات الناجمة عنهـا حتى تنتظـم العلاقة بـين الماديات والمعنويـات، والظاهـر والباطن، والأفعـال والاتجاهات. وتبرز العقائـد والعبادات على المحور الرأسي لتصير ركائز لعملية الاستقطاب داخل الجماعة، وتمارس العقيدة وظيفتها في تنشيط خصائص «الأمة القطب» وكمصدر لتماسك الكيان الذاتي للفرد، وتحض على التآلف والاعتصام بحبل الله. إنه التوحيد الخليق بأن ينتهي إلى الوحدة.[1]

❐❐❐

هكذا تتوحد وتتكامل المعالم المنهجية حتى تكاد تمثل خطة إستراتيجية ترشد العمل البحثي، فتنتهي أبو الفضل إلى خطوات مقترحة للبحث العلمي، تبـدأ بتحديد جملة مـن مصطلحات التخصص، والكشـف عن مواضعها في المصـدر المنشئ أي القرآن الكريم، ثم عمليـة فرز وتصنيف لهذه المفردات المفهوميـة وفقا لمعايـير يمكن استقراؤها من الموضعـي ومن واقع الممارسات ذاتها، وليس افتراضها مسبقاً. هدف هذه الخطوة الإقدام على تخريج الأنماط واستنبـاط النماذج والأنساق التي يمكـن أن تتآلف لتشكل قاعدة الانطلاق في مجـال التنظير. وتـأتي المرحلة التاليـة في التعامل مع الفـروض المطروحة والمفاهيم والنماذج المقدمة.. وهي مرحلة الاختبار... أو التنزيل على الواقع التاريخي[2].. للأمة القطب.

---

(1) د. منى أبو الفضل، الأمة القطب، ص 29، 45، 56، 65، 66.

(2) منى أبو الفضل وطه جابر العلواني، إعادة بناء علوم الأمة، ص 122 - 123.

لقد ترسم نسق بديل أو مقابل. جوهر منهجية المنظور الحضاري البديل هي فكرة الأنساق المعرفية المتقابلة، المقترنة بالنماذج الإرشادية المتعددة، والتي تنطلق من إمكانية ودواعي البديل للنموذج الغربي المهيمن. وخير تعقيب على هذه القضية أن لواءها مرفوع الآن في الفكر الغربي ذاته بتعددية منهجية، وبتعددية ثقافية اقترنت بنقض المركزية الغربية، نتاجا للفكر بعد الحداثي بعد الاستعماري الذي هو تيار نقدي للإمبريالية والمركزية والوضعية.

ربما استبَقت د.منى هذه التيارات القوية، وربما تفاعلت مع إرهاصاتها وبوادرها، وربما استوعبت معالمها. قضت منى في أوروبا وأمريكا أكثر مما قضته في مصر، ولم تكن أبدا من دعاة الانغلاق. بل حملت لواء المثاقفة، وبحثت في سبل التداخل والتحاور بين الحضارات، بمنأى عن الاستعلاء وطمس الخصوصيات الحضارية، والمركزية التي تسعى إلى إذابة الثقافة التابعة في إطار الثقافة المتبوعة. وبدلا من الإذابة والإلغاء والاحتواء، ثمة التثاقف والتفاعل والتداخل، المعبر عن الحوار الخلاق بين الحضارات.

❑❑❑

وأخيرا، هذا الموقف الرافض للتبعية والمصر على إثبات الذات نشدانا لعلم مُنجز ومعرفة منجزة بواقعنا الحضاري المتعين، نجده وقد انسحب مع منى أبو الفضل إلى ميدان الدراسات الذى علا وطيسه في الغرب وتصاعد شأنه في العقود القليلة الماضية، أي الجنوسة (= النوع أو الجندر gender وهي المقولة الشاملة لمجمل اختلافات الرجل والمرأة وليس فقط الاختلافات البيولوجية أو العضوية) وتيارات النسوية. وقد اهتمت د.منى بالنسوية ودراسات المرأة

من المنظور الحضاري الإسلامي، خصوصا في العقدين الأخيرين من حياتها. كـان من أهدافهـا ترسيم معالم نموذج مقابل يمثل بحـث الجنوسة الإسلامية وتشييد «**نسوية إسلامية**»، لتخرج بمدرسة فكرية ذات نهج إصلاحي لواقع المرأة المسلمة ويقدم نظام الأسرة الإسلامي للعالم كنموذج يحتذى في إرساء دعائم التنشئة للأجيال. والأساس المنهجي لهذه المدرسة النسوية يتخلص في أن تنـاول قضايا المرأة من المنظور الحضـاري الإسلامي هو - بتعبير منى أبو الفضـل - مدخل «لتصحيح المسار وتقديم النمـوذج العالمي»، فضلا عن أنه منظور حضاري لقراءة سير وتاريخ المرأة المسلمة.

ووفقا لهـذه الخطوط المنهجية العامة، عمدت مـنى أبو الفضل في «النسوية الإسلاميـة» إلى تأسيـس خطاب للمرأة قائم على أســاس ذلك المنظور الحضاري الإسلامـي في تعامله مـع ظواهر العمران البشري التي يدخـل في نسيجها قضايا المرأة والأسرة والجنوسة، ودراسة المرأة من منطلق نقدي يرفض الرؤية الوضعية التـي تجعل المرأة في حد ذاتها مبتـدأ وغاية فاصلا إياها عن الأسرة وعن المجتمع جريـا على منـوال الفردية المطلقـة في المنظور الحضـاري الغربي. عـلى أن هذا المنطلق النقدي يرفض بنفس القدر رؤية تراثية نازعة إلى نفي وتهميش المرأة.

وفي محاولـة منى أبو الفضل لتشييد «نسوية إسلامية» وفحص الجنوسة من المنظـور الحضاري الإسلامي تدفقت أفكارهـا ورؤاها كما هو معهود منها. وقدمت فكرتـين ثاقبتين حقا، الأولى في توقفها عند تعدد مستويات الخطاب القرآني للمرأة: يخاطبها كأنثى.. كفتاه.. كزوجة.. كأم.. كعابدة.. كقانتة.. كمارقة.... إلخ. أما الفكرة الثانية فتعطي مثالا منهجيا لدراسة أوضاع الجنوسة من منطلقـات تحفظ الخصوصيـة الإسلامية بقيمها وأبعادهـا وتشابكاتها في

المنظومة الاجتماعية؛ فتقدم فهما أو تفسيرا أشمل. إنه طرحها لمدخل دراسة أوقاف النساء، باعتبار الأوقاف نموذجا إسلاميا للتنمية البشرية.[1]

❑❑❑

في إبريل 2009 عقدت كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ندوة علمية موسعة لبحث آثار منى أبو الفضل، شارك فيها نخبة من أساتذة وباحثي العلوم السياسية والاجتماعية، وكانت حافلة بالبحوث الرصينة والمناقشات الخصيبة.[2] فقد استحقت التقدير والاحترام من سائر الأطراف، سواء يتفقون أو يختلفون معها. وكانت حياتها العقلية والأكاديمية والمهنية حافلة بالعطاء والنشاط والإنجاز، وفي الصدارة هذا الإنجاز المنهجي الرصين المتكامل. إنها صاحبة موقف وقضية ورسالة تتمركز حول توطين منهجية علمية في العالم الإسلامي أقدر على درسه والإحاطة العلمية بوقائعه؛ لنمتلك علما بواقعنا نحن، ونقدم إضافة للرصيد العلمي العالمي.

على الإجمال، منى أبو الفضل بناءة مقتدرة لمنهجية علمية إسلامية واعدة.

❑❑❑

(1) أشرفت د. منى أبو الفضل على إصدار المجلد: الأوقاف الخيرية وعمارة الإنسان والمكان: نحو توطين نموذج إسلامي معاصر للتنمية البشرية (دراسة في أوقاف الفرد - الجمعية الأهلية - أوقاف النساء)، إعداد وتحرير د. أماني صالح وأخريات، إصدار جمعية «دراسات المرأة والحضارة» وجامعة قرطبة بفرجينيا، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة.

(2) نشرت أعمال هذه الندوة في كتاب: **التحول المعرفي والتغيير الحضاري**، المذكور في هامش ص 222.

الفصل الخامس

فلسفة العلم .. تحريرا للشعوب[1]

> بسم الله.. والحمد لله تعالى كثيرا.. والشكر الجزيل على التكريم الكريم، من الأشقاء الأكرمين.. في لؤلؤة الدول العربية.. واسطة العقد الخليجي.. دولة الكويت ذات الأيادي البيضاء على الثقافة العربية الجادة.

دولة الكويت.. وطني الثاني.. لأن أنضر أبحاثي وأعز كتبي تأليفا وترجمة شرفت بالطبع في رحاب الكويت والنشر من أراضيها المصونة، وأعتز بأن وطني الأول مصر لا يتوانى في الزود عن حماها.. حفظها الله درةً تتلألأ في الوطن الأكبر.. وطن الثقافة العربية من المحيط إلى الخليج التي تحتوينا جميعا، متبتلين في محرابها، عاملين على إثراء أصالتها بما نجنيه من حصائل

(1) محاضرة عامة ألقيت بالمكتبة الوطنية بالكويت في 23يناير 2012، بحضور لفيف من كبار المثقفين بدولة الكويت الشقيقة. وذلك في حفل لتكريم كاتبة هذه السطور لاختيارها شخصية مهرجان القرين الثقافي الثامن عشر؛ لتكون ثاني وآخر سيدة تحصل على هذا التكريم حتى الآن، بعد سوزان مبارك حرم رئيس الجمهورية الأسبق. وهو تكريم رفيع يناله لحظة كتابة هذه السطور في يناير عام 2016 فضيلة الإمام الأكبر الشيخ أحمد محمد الطيب شيخ الجامع الأزهر.

الحداثــة والمعــاصرة، داعــين المــولى أن يحفظ هويتهــا ويرفع شــأنها ويعز قدرها..

❏❏❏

أما بعد..

فــإن العلم - كما أشرت مرارا وتكررا - ليــس محض مهنة تحترفها فئة من ذوي العقــول المتميــزة جيدة الإعداد هي فئة العلــماء.. العلم أهم وأعم. إنه أخطر ظواهر الحضارة الإنسانية، أشــدها إثباتــا لحضور الإنسان/ الموجود العاقل في هذا الكون. ألقيت أصولة في الحضارات الشرقية القديمة، وصيغت الأسس النظرية في حضــارة الإغريق، حتى كان الدور العظيم الذي قامت به الحضارة العربية الإسلاميــة في عصرها الذهبي: مرحلة العصور الوسطى التي كانت شمسها غاربة عن الغرب ومشرقة في الشرق. فكان تاريخ العلوم عنــد العرب هو المقدمة الشرطية، التاريخيــة والجغرافية والمنطقية، المفضية لنشأة العلم الحديث في أوروبا.

يمثل العلم الحديث مرحلة شديدة التميز والتوهج من مراحل تطور العلم والعقل والحضارة إجمالاً، تتضاعــف مردوداته وحصائله بمعدلات متصاعدة غير مسبوقة، حتى بات العلم العامل الفاعل الحاسم في تشكيل العقل والواقع عــلى السواء. وتبلورت في القرن العشرين فلسفة العلم كأهم فروع الفلسفة والأكثر تعبيرا عن روح العصر وطبيعة المد العقلي فيه.

❏❏❏

ولئن كان العلم في كل هذا هو أروع تجليات العقلانية، فإنه لا يهبط من

السماء ولا يسبح في الفراغ بل يفلح أرضا مهدتها الحضارة السائدة، و يشتبك مـع جوانبهـا المختلفة. العلـم إبداع وفعاليـة دافقة، ظاهـرة إنسانية حميمة وصميمـة، مثل الفن والأدب وسياقات الخطاب الديني والمنظومات السياسية والقانونيـة والأنساق اللغويـة والأخلاقية... الخ، التـي تشكل في مجموعها حضارة الإنسان.

العلم ظاهرة إنسانية. هذه حقيقة ساطعة كشمس النهار، انقشعت عنها الغيـوم فقط في النصف الثـاني من القرن العشرين، بانتهـاء العصر الوضعي حـين كانـت فلسفة العلـم تقتصر عـلى منطقه ومنهجـه، تنظـر إلى النسق العلمي من الداخل بوصفه فاعلية تخصصية مستقلة محكومة فقط بالأدوات الإبستمولوجية كاللغة الرياضية والملاحظة والتجربة ودقة التنبؤ... ليغدو تاريخ العلم وأبعاده الحضارية والثقافية، غير ذات صلة بفلسفة العلم.

وكان كارل بوبر (1902 - 1994) أهم فلاسفة المنهج العلمي، حمل لواء النقد الحاد للوضعية المنطقية، مؤكـداً أن فلسفة العلم ليست مجرد تحليلات منطقية، بل هي فلسفة الفعالية الحية والهم المعرفي للإنسان. والعلم أكثر حيوية من أي منشـط آخر، قضاياه قابلة دوماً للتكذيـب والتعديل والتطوير، يلعب الخيال الخـلاق والعبقرية المبدعة دوراً أساسياً في رسم قصـة العلم المثيرة التي علمت الإنسان المعنى الحقيقي للتقدم. وجعل بوبر فلسفة العلم هي فلسفة التقدم.

ثم كانـت النقلـة المحورية بفعل تومـاس كـون (1922 - 1996) الذي أوضـح أن تفهـم ظاهرة العلـم وفلسفته وتقدمـه المستمر لا يكـون إلا من خـلال «البراديم» أي النموذج الإرشـادي الذي يضم سائـر ما يصنع تجانس المجتمـع العلمي مـن النظريات المعمول بهـا - في الحقبة التاريخيـة المعنية -

ومناهجهـا ومشاكلها وأيضا الأبعـاد السوسيوسيكولوجيـة والقيمية. اهتم كون بهذه الأبعـاد مؤكداً تآخي العلم مع الظواهر الحضارية الأخرى، لأنه مثلها لا يُفهم إلا في ضـوء تطوره عبر التاريخ. فلسفة العلم وتاريخه مبحثان متمايزان ومختلفان، لكنهما بنفس القـدر متكاملان. تأكد الربط بينهما مع إمـري لاكاتوش (1922 - 1974) ومبدئه النافـذ: فلسفة العلم بدون تاريخه خواء، وتاريخ العلم بدون فلسفته عماء. والحق أن تاريخ العلم وليس تاريخ العـروش والتيجـان والحـروب والمؤامرات هـو التاريخ الحقيقـي للإنسان وصلب قصة الحضارة في تطورها الصاعد.

ويـأتي بـول فيرآبنـد (1924 - 1994) ليبرز أهمية النظريـات القابعة في تاريـخ العلم وقدرتها على إخصاب الواقع العلمي الراهن، ويتكرس لتأكيد التعدديـة والنسبوية، بمعـنى أن مناهج العلم عديدة مديـدة وليس ثمة منهج واحـد ووحيد ليكون المنهـج العلمي بألف ولام العهـد، وأن تقويم المعرفة العلميـة ومنهجها يكون بالنسبة لمرحلتهـا التاريخية وليس كحقيقة مطلقة. وبالتـالي كل نظرية لها مكانها ولكـل مرحلة دورها في تاريخ العلم. والعلم الحديث ذاته ليس نظاما مقدسا يستلزم الكفر بما عداه، بل هو نظام عقلاني وجب أن ينمو ويزدهر وسـط الأنظمة المعرفية الأخرى، وهو ليس ذريعة لفرض النموذج الحضـاري الغربي ووأد الثقافات الأخـرى، فتحرم البشرية من خصوبة وثراء وتعدد جوانب، إن نعمت بها تنعم بالعلم أكثر.

وبهـذا الموقف النقدي لامست فلسفـة العلم حدود ما بعـد الحداثة، بل وقدمت إسهامها في الوجه الآخر لما بعد الحداثة، أي ما بعد الاستعمارية.

❐❐❐

هكـذا أصبحـت فلسفة العلـم منـذ العقود الثلاثـة الأخيرة مـن القرن العشرين فلسفة إنسانية حية خفاقة، متوفزة دافقة.. شاملة للموقف الإنساني أكثر مـن أية فلسفة أخرى؛ فلا غرو أن تمنحنـا مداخلات ومناهل للإجابة عن أشد تساؤلات الإنسان إلحاحا وأحر دعاويه وأكثرها شمولية.

ولـئن كانت الشعـوب هي الواقع الشمـولي للإنسان، فهـل يشهد الواقع والمثل والقيم والتطلعات الإنسانية جميعا ما هو أحر من الحرية؟

❏❏❏

إن حريـة **الشعوب** غاية مرومة دائمة، سـؤال زماننا الراهن وكل زمان.. سؤال الواقع العربي.. وكل واقع.

ثـم هو سؤال تمنحه عبقريـة اللغة العربية المزيد من المشروعية، حيث الحريـة هي الأصـل الأصيل الجيد، ومـا سواه زيف جديـر بالرفض. يخبرنا 'لسـان العرب' إن «الحر» بضم الحاء مـن الذهب أو من النحاس مثلا هو ما خلـص من الاختلاط بغيره. ورملة حرة رملة لا طينة فيها، وطين حر طين لا رمل فيه. الحر ضـد العبد، والحر من الناس أخيارهـم وأفاضلهم وأشرافهم. والحـر في كل شيء أعتقه: فرس حر فرس عتيق بمعنى أصيل، وناقة حرة ناقة كريمـة الأصول، وحر البقل وحر الفاكهـة خيارها، والحر كل شيء فاخر. حـر الأرض وسطهـا وأطيبها. وحر الدار وسطها وخيرهـا، والفعل الحر هو الفعـل الحسن. يقـال: ما هذا منك بحر، أي ليس بحسـن ولا جميل. وسحابة حرة أي غزيرة المطر، وكلام حر أي بالغ الفصاحة...... هكذا تنبئنا عبقرية اللغة العربية بالخسران المبين في أي تفريط في الحرية.

نعود إلى حرية الشعوب لنجدها تتهدد بفعل خطرين داهمين هما:

1- الاستبداد والظلم وفساد الحكم من الداخل،

2- الإمبريالية والهيمنة الأجنبية من الخارج، ليكون تحرير الشعوب بإضاءة الطريق لمواجهة هذين الخطرين والإطاحة بهما.

وإذا سلمنا بأن طريق التحرير يترسم عبر مقولتين:

1- الثورة.. لمواجهة الخطر الأول،

2- نقض الاستعمارية والمركزية الغربية لمواجهة الخطر الثاني، سيسهل علينا تبيان دور فلسفة العلم في تحرير الشعوب.

على أن نضع في الاعتبار أن وظيفة الفلسفة تكمن في عالم المفاهيم والخبرة الفلسفية خبرة بالمفاهيم، تاركة الوقائع للعلوم التجريبية، حتى قيل إن الفلسفة ليست حب الحكمة بقدر ما هي صداقة المفاهيم. وما يمكن أن تقدمه فلسفة العلم أو سواها من فلسفات إنما يتأتى أساسا وقبل كل شيء من عالم المفاهيم وفيه وبه، ليكون بلورة مفهوم أو تقنينه أو توضيحه أو تحليليه أو كشف زيفه، أو ربما خلقه خلقا.

وببساطة كانت فلسفة العلوم هي التي بلورت مفهوم الثورة أصلا، وهي التي أكدت في العقود الأخيرة ضرورة الإطاحة بالمركزية والتبعية.

❑❑❑

أما عن «الثورة» فلا يدهشنا أنها في أصلها مفهوم علمي خالص، فلكي رياضي. كان علماء الفلك في القرن السابع عشر أول من صاغ

اللفـظ Revolution أي ثـورة، مـن المقطعـين Re بمعنى إعـادة و volution بمعـنى دورة، عـادةً دورة صاعـدة، ولنلاحـظ أواصر القـربى اللغويـة بـين Revolution:ثـورة و Evolution أي تطـور وارتقـاء. صيـغ مصطلح الثورة Revolution في الأصـل لتمثيـل دورة جديدة للكوكب في مـداره تعني عاما جديـدا، ولأنـه لفـظ يشير إلى زمـان جديـد وتغـير صاعد، فقـد انسحب استعماله إلى مجال الأوضاع المدنية التي بدت هي الأخرى في حاجة إلى هذه الإسقاطـات والإشـارة إلى الانتقال لمرحلـة أعلى آن أوانهـا، لانتهاء المرحلة السابقـة أو استنفـاد مقتضياتها. هكذا انسحب مفهوم «الثـورة» إلى الواقع السياسي المضطرم.

ويعـود مفهوم «الثـورة» مجددا إلى موطنه في عالم العلم، ويشيع شـيوعا طاغيـا في فلسفة العلم لاسيما بعد أن أصبحت هـي فلسفة التقدم مع كارل بوبـر. والواقع أن التقدم المتسارع للعلم يفرض الاعتراف بطبيعته الثورية، ويبـدو مفهـوم «الثـورة» أداة مكينة لتفسير نشـأة العلم الحديـث وطبيعة التقدم العلمـي والخطوات الجذرية التي يقطعهـا، والتي يصعب أن نعتبرها دائمـا مجرد تراكم كمي أو تطور عادي: نظرية تتلو نظرية، وكشف بجوار كشـف.... وكأنـه مخزن بضائع أو حتـى رف كتب يمتلأ تدريجيـاً. كلا إنه بالأحرى سلسلة متوالية من الثورات، وبدء دورات جديدة.

طريق العلم هو طريق التقدم المتوالي، طريق الثورة/الدورة. والعلم هو الكيان مطرد التقدم ذو الثورات الحقيقية في تاريخ البشر. أكد بوبر تأكيدا أن التقـدم العلمي لا تفسره إلا الثورة، بمعنى الانتقـال لدورة معرفية جديدة، كل نظرية علمية ثورة قامت على تكذيب سابقتها وإتمام دورتها.. استيعابها

وتجاوزها لتبدأ دورة جديدة أعلى، قابلة هي الأخرى للتكذيب، لتشهد الثورة التالية .. وهلم جرا. فيسير التقدم العلمي في سلسلة متصلة من الثورات.

التقـط توماس كون أيقونة الثـورة من كارل بوبر، وأقام تفسيره لتاريخ العلم وفلسفته على أساس مفهوم الثورة التي هي انتقال من براديم إلى آخر... وذلك في كتابه الشهير «بنية الثورات العلمية - 1962» الذي يعد علامة فارقة في مسار فلسفة العلم، وأصبح مصطلح «الثورة» مهيمناً فيها، تكاتف أقطابها لإبـرازه وتفعيلـه. أسفرت جهودهم عـن صقل وتقنين لمفهـوم الثورة، **كقوة إيجابيـة للتصحيـح الذاتي وتصويب الأخطـاء والصعـود إلى مرحلة تقدمية أعـلى**. وذلكم هـو عين المطلوب من الثورة.. لكي تكـون خلاصا من أخطاء نظام الحكم القائم.. تحريرا للشعوب من الظلم والاستبداد والفساد.

❑❑❑

أما عـن تحرير الشعوب مـن الخطر الأعتـى وهو الإمبرياليـة والهيمنة الغربيـة. فإن العلم ككل ظاهرة إنسانية لـه حيوادت ونواتج غير مرغوبة، الاستعـمار أبرزها وأبشعها. العلم مسئول عن الاستعمار على مستوى الواقع وعـلى مستوى الفكر معـا. واقعيا كانت الثورة الصناعية مـن نواتج التقدم العلمي التقاني، وجعلت الاستعمار والهيمنة على الآخرين ضروريين لتأمين متطلباتها من مواد خام وأسواق لترويج المنتجات وحماية لطرق التجارة...

أمـا على مستوى الفكر، فإن العلم نجيـب العقل الأثير، وفلسفته حصاد التزاوج بين العقلانيـة والتجريبية، وهما دعامتا التنوير في الفلسفة الغربية منذ القرن الثامن عشر.

التنوير تجسيد لقيم الحداثة وخلاصتها، وكان في الآن نفسه الأساس الأيديولوجي للاستعمارية الأوروبية! التنوير يتلخص في أن «طريق التقدم هو طريق العقل والعلم والحرية». وهذا حق، أريد به باطل حين تبعته القضية القائلة إن هذا الطريق قطعه الرجل الأوروبي باقتدار، ومن حقه وواجبه أن يفرضه على الشعوب الأخرى المتخلفة طوعاً أو كرهاً، ليغدو الاستعمار والهيمنة على العالمين حقا للرجل الأبيض، وواجبا عليه.

كان هذا هو الأساس الأيديولوجي للحركة الاستعمارية ووريثتها الإمبريالية. وله وجه آخر هو المركزية الأوروبية Euro - centrism التي امتدت إلى الشاطئ الغربي من المحيط.. إلى الولايات المتحدة الأمريكية لتصبح المركزية الغربية. هذه المركزية تعني أن الحضارة الأوربية والثقافة الغربية تتمتع بالسيادة والتفوق، فتمثل معيار الحكم على سائر الحضارات والثقافات الأخرى، ليكون تقدمها تبعا لمدى اقترابها من النموذج الغربي: المثل الأعلى المتوج بالعلم الحديث الذي هو صنيعة الغرب وحده.

على أن منطق العلم منطق التصحيح الذاتي، فلاغرو أن تفتح فلسفته طريق تصحيح الأخطاء والجرائم الحضارية التي سببها العلم.. طريق تحرير الشعوب من نير الإمبريالية والهيمنة الغربية.

فقد شهدت أواسط القرن العشرين منعطفا بانتهاء الحرب العالمية التي أثارت ويلاتها الشك في قيم الحداثة وأعلنت إفلاس الاستعمارية الأوربية، وتصاعد المد القومي في أنحاء العالم ومطالب الحرية والاستقلال، فازدهر الطابع النقدي للفلسفة بظهور موجات مابعد الحداثة ومابعد الاستعمارية.

لاحظنا أن فلسفة العلم لامست حدود ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمارية مع فييرآبند. لكن الاقتحام الجسور حقا لهذا المضمار أتي من الفلسفة النسوية التي ظهرت في سبعينيات القرن العشرين من أجل رفض اعتبار الرجل الصانع الوحيد للعقل والعلم والفلسفة والتاريخ والحضارة جميعا، وتجِّد لإبراز الجانب الآخر للوجود البشري: الجانب الأنثوي الذي طال قمعه، وتعمل على خلخلة التصنيفات القاطعة للبشر إلى ذكورية وأنثوية، بما تنطوي عليه من بنية تراتبية سادت لتعني الأعلى والأدنى، امتدت في الحضارة الغربية من الأسرة إلى الدولة إلى الإنسانية جمعاء، فكانت أعلى صورها في الاستعمارية والإمبريالية. وكما تقول لوريان كود: الظلم الذي نراه في معالجة أرسطو للنساء والعبيد هو عينه الظلم في معالجة شعوب العالم النامي، إنه تصنيف البشر والكيل بمكيالين.

تعمل الفلسفة النسوية على فضح ومقاومة كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع، وتفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية، وإعادة الاعتبار للآخر المهمش والمقهور. أمعنت في تحليلاتها النقدية للبنية الذكورية التراتبية، وتوغلت في استجواب قسمتها غير العادلة، وراحت تكسر الصمت وتخترق أجواء المسكوت عنه، حتى قيل إنها تولدت عن عملية إعطاء أسماء لمشكلات لا اسم لها وعنونة مقولات لا عناوين لها.

الفلسفة النسوية أعمق من مجرد المطالبة بالمساواة مع الرجال، فلابد من استجواب تاريخ العقل البشري والسياق الحضاري، لسبر أعماق التهميش الطويل الذي نال المرأة؛ تمهيدا لاجتثاثه من جذوره. لابد من إعادة اكتشاف النساء لأنفسهن، لذاتهن المقموعة، وإثبات جدوى إظهارها وإيجابياتها

وفعالياتهـا، وصياغة نظرية عن الهوية النسوية. إن الفلسفة النسوية حرث للأرضية العقلية، واستنبات لبذور لم تُبذر من قبل.

وكـان امتدادها إلى فلسفة العلم ضربـة إستراتيجية، لأن العلم الحديث أكثر من سـواه تجسيدا للقيم الذكورية، انطلق بروح السيطرة علي الطبيعة وتسخيرها مما تمخض عن الكارثـة البيئية، وعن استغلال قوى العلم المعرفية والتكنولوجية في قهر الثقافات والشعوب الأخرى، وهذا ما ترفضه النسوية الغربية بحسم وقطع، حتى أنها تفخر بدور النساء المكافحات اللاتي شاركن في النضال للتحرر من الاستعمار، شاركن بأنفسهن ولم يقتصرن على إنجاب الرجـال المناضلين. فكانت المرأة قـوة خفية وقوة ظاهرة في النضال من أجل تحرير الشعوب وتحقيق الذات القومية.

ترفض الفلسفة النسوية التفسير الذكوري للعلم بنواتجه السلبية وتحاول إبراز وتفعيل جوانـب وقيم مختلفة خاصة بالجانب الاخر للوجود البشري.. بالأنثـى، كالعاطفـة والخيـال وعمـق الارتبـاط بالآخـر والرعايـة طويلة المـدى.... كلها جـرى تهميشها و إنكارها من عالم العلـم بينما لها إيجابيات جمـة تـثري المنهجية العلميـة . وتنزع فلسفـة العلم النسويـة إلى أن تكون تحريريـة، فترى العلم علما بقدر ما هو محمل بالقيم والأهداف الاجتماعية، ولا بد أن يكـون ديمقراطيا يقبل التعددية الثقافيـة والاعتراف بالآخر. إنها لا تنفـي منهجية العلـم السائدة أو تريد أن تحل محلها، بـل فقط أن تتكامل معهـا من أجـل التـوازن المنشود. هكـذا تحـاول أن تضيف إلى العلـم قيماً أنكرها، وكان اشـتباكها الحميم بالقضايا المستجدة في فلسفة العلم من حيث هـو ظاهرة إنسانية، كقضايـا البيئة وأخلاقيات العلـم وعلاقته بالمؤسسات

الاجتماعيــة الأخرى، واتخــاذه أداة لقهر الثقافات والشعــوب الأخرى. لقد وجــدت فلسفة العلم النسوية طريقها لكي تكون فلسفة للمرأة بقدر ما هي فلسفة للبيئة، وتحريرا للثقافات وشعوب العالم الثالث من نير الاستعمارية والمركزية الغربية.

رأيــن الإمبريالية لا تنفصل عن غــزو ثقافي وقهر ثقافة الأخر وتدميرها، وإحلالهــا بالثقافة الغازية المنتصرة؛ وبالتالي تنطوي مقاومة الإمبريالية على مقاومــة ثقافية، ومحاولــة الإبقاء على ثقافة الأنا وحمايتهــا من الضياع، وعلى نقــد للثقافة الإمبرياليــة. وكان استبعــاد المركزية الذكورية مــن العلم هو استبعاد للعنصرية والاستعمارية والإمبريالية.. تحريرا للشعوب من الهيمنة الغربية.

❑❑❑

أخــيرا.. هذا الدفاع عــن الثقافات الأخــرى من قبل الآخــر بالنسبة لنا يضعنــا أمام مسئولية التحرير الكبرى التي تتمثل في ضرورة توظيف فلسفة العلــم وعمادها المتمثــل في مناهج البحث العلمي من أجــل تأكيد هويتنا في أخطر فعاليات العصر وفارس الحلبة المعرفية فيه، أي المنهج العلمي.

لابــد من تشييــد منهجية علمية تكامليــة، نابعة من حضارتنــا، تؤكد أن الروح العلمية أصيلة غير مجلوبة، لأن العلم غير قابل للاستيراد، قد نستورد بعــض نظرياته فنتعلمها أو بعض تطبيقاته فنستعملها، وفي هذا وذاك لا علم لدينا ولا حظ لنا من الإسهام فيه.

ثمة الإنجاز الضخم الذي حققته الحضارة الغربية ومن الضروري العناية

بدرسه وفحصه. على أن الفارق كبير بين الدرس والاستفادة والتوظيف الراسم للحدود، وبين الترديد الأصم والتبعية العمياء. وفي رفضنا الاغتراب عن واقع المكان يظل من حقنا ومن واجبنا أن نقبل ونرفض ونقدم منهجية علمية إسلامية تحمل خصائص حضارتنا نحن، وتحقق أهدافنا وتؤكد قيمنا ووجودنا.

كان للمسلمين في عصرهم الذهبي جهودهم الجبارة في المجال المنهجي. إنها قضية الأصالة والمعاصرة الشهيرة، ففي تأطير ومأسسة العلم بمنهجية متكاملة، كما هو الوضع في محاور حضارية عديدة، لدينا نموذجان مكتملان: النموذج الإسلامى الموروث، والنموذج الغربي المعاصر، والمطلوب استيعاب وتجاوز هذا وذاك **بمنهجية علمية إسلامية معاصرة.**

تتضح معالمها حين نلاحظ أن قراءة كتاب الطبيعة في المنهجية العلمية الغربية كانت بديلا عن قراءة الكتاب المقدس، استبعادا وتنحية للوحي السماوي. وفي مقابل هذا لا تمكين للظاهرة العلمية في الحضارة الإسلامية تحديدا إلا على أساس الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي المسطور والوحي المنظور، أي قراءة القرآن والعالم، كليهما. إنه تكامل مصادر المعرفة، وتحرير عقل الإنسان المسلم وإطلاق طاقاته.

وحين ينطلق الوعي المنهجي من المداخل الإسلامية، سوف يحمل العناصر الموجهة للبحث العلمي في حضارتنا، والمُساهِمة في تحديد أخلاقياته وغاياته، فيتمثل تمايز الحضارة الإسلامية تأكيدا لقيمها ولوجودها، كأمة قطب وأمة وسط.

عـماد الإطار المنهجـي الإسلامي هو عقيـدة التوحيد، التـي تضفي على الكون نظاميته وعلى البحث العلمي أخلاقياته، وتحدد للمسلم ماهيته ودوره. وتستتبعها الضوابط والموجهـات الإسلامية، وفي مقدمتها التزكية والعمران والاستخلاف... بقدرتها الفريدة على ترشـيد البحث العلمي وتسديد خطى العالم.

وحـين تغـدو الروح العلميـة هكذا غـير مجلوبة أومستـوردة وينطلق البحـث العلمـي مـن أصوليات حضارتنـا ومن واقعنـا وقيمنـا.. فذلكم هو التحرير الفعال للشعوب العربية وربيعها اليانع حقاً.

كتب أخرى للمؤلفة

من مؤلفاتها

1- **فلسفة كارل بوبر: منهج العلم .. منطق العلم**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989. ط2 2002.

2- **العلم والاغتراب والحرية: مقال في فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987. ط3 في مكتبة الأسرة 2006.

3- **الحرية الإنسانية والعلم: مشكلة فلسفية**، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1990. طبعة مزيدة ومنقحة عن دار نيو بوك، القاهرة 2016.

4- **مشكلة العلوم الإنسانية: تقنينها وإمكانية حلها**، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990. ط6 دار قباء 2002، ط7 دار رؤية، القاهرة، 2011، طبعة مزيدة، دار نيو بوك، 2018.

5- **بحوث في تاريخ العلوم عند العرب**، دار الثقافة، القاهرة، 1997.

6- **الوجودية الدينية: دراسة في فلسفة باول تيليش**، دار قباء، القاهرة، 1998، ط3 2006.

7- **الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل**، دار الثقافة، 1995، دار قباء، ط2 1998، ط3 دار رؤية 2010.

8- **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول.. الحصاد.. الآفاق المستقبلية**،

سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 264، ديسمبر 2000. طبعة ثانية عن الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، 2009.

9- **أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد**، سلسلة اقرأ، دار المعارف، القاهرة، 2000، طبعة مزيدة بنص كتاب الخير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2018.

10- **الزمان في الفلسفة والعلم**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999.

11- **محاضرات في منهج العلم**، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2002.

12- **ركائز في فلسفة السياسة**، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2008.

13- **مدخل إلى فلسفة العلوم ومناهج البحث**، مركز التعليم المفتوح، جامعة القاهرة، 2012.

14- **النسوية وفلسفة العلم**، هيئة قصور الثقافة، سلسلة الأعمال الخاصة، القاهرة 2014.

15- **مفهوم المنهج العلمي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2015.

16- **نحو منهجية علمية إسلامية: توطين العلم في ثقافتنا**، المؤسسة العربي للفكر والإبداع، بيروت، 2017.

ومن ترجماتها

1- رشدي راشد، **في الرياضيات وفلسفتها عند العرب**، دار الثقافة، القاهرة، 1994.

2 - ج.ج. كرواثر، **قصة العلم**، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998. طبعة ثانية عن الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1999.

3 - كارل بوبر، **أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد (292)، مايو 2003. طبعة ثانية عن الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2015.

4 - ليندا جين شيفرد، **أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 306، أغسطس 2004. طبعة ثانية منقحة ومزيدة عن دار رؤية، القاهرة، 2015.

5 - رولان أومنيس، **فلسفة الكوانتم: فهم العلم المعاصر وتأويله**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد (350)، أبريل 2008.

6 - ساندرا هاردنج وأوما ناريان (محررتان)، **نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم بعد استعماري متعدد الثقافات ونسوي**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الجزء الأول عدد (395) ديسمبر 2012، الجزء الثاني عدد (396) يناير 2013.

7 - تيم كرين، **الذهن الآلة: مقدمة فلسفية للأذهان والآلات والتمثيلات الذهنية**، المركز القومي للترجمة، القاهرة، (تحت الطبع).

وأيضا - عرض نقدي لكتاب: جون بولكين هورن، ما وراء

العلم: السياق الإنساني الأرحب، سلسلة عروض، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2000.

كما راجعت ترجمة

1- ديفيد ب. رزنيك، **أخلاقيات العلم: مدخل**، ترجمة د. عبد النور عبد المنعم، سلسلة عالم المعرفة الكويت، العدد (316)، يونيو 2005.

2- وليم جيمس إيرل، **مدخل إلى الفلسفة، مزود بمعجم فلسفي معاصر**، ترجمة د. عادل مصطفى، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد (962)، 2005. ط2 منقحة، عن دار رؤية 2011.

المؤلفة فى سطور

أ. د. يمنى طريف الخولي



أستاذ فلسفة العلوم ومناهج البحث والرئيس الأسبق لقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة. عملت زميلا زائرا بمركز الأبحاث الدولي للدراسات اليابانية في كيوتو، فضلا عن مهمة علمية في جامعة هيوستن وزيارة لجامعة أيوا وجامعة هاواي، بالولايات المتحدة الأمريكية، وجامعة العين بالإمارات العربية وجامعة دمشق.. وعملت كأستاذ للدراسات العليا في إنشاء قسم للفلسفة بجامعة أحمدُ بلو في نيجيريا (ثاني أكبر جامعة في أفريقيا بعد جامعة القاهرة)، وبدء الدراسة فيه العام 2014.

وفضلا عن خمسة وعشرين كتابا تأليفا وترجمة، نشرت أبحاثًا باللغتين العربية والإنجليزية في دوريات علمية محكمة، محلية و إقليمية ودولية.

قدمت أوراقاً في العديد من المؤتمرات الدولية في القاهرة والكويت وسوريا ولبنان والأردن واليابان وتونس والجزائر والرياض وكوالا لامبور والمملكة المغربية والولايات المتحدة الأمريكية.

أجازت وأشرفت على رسائل للماجستير والدكتوراه، بجامعات القاهرة وعين شمس والإسكندرية وحلوان وجنوب الوادي وطنطا والمنصورة والفيوم ودمشق .

حصلت على أكثر من عشر جوائز علمية، آخرها جائزة جامعة القاهرة التقديرية وجائزة الدولة للتفوق في العلوم الاجتماعية، والعديد من أوجه التكريم، على رأسها أن اختارتها الكويت شخصية مهرجان القرين الثقافي الثامن عشر في يناير 2012. صدر عن فكرها وإنتاجها عدة دراسات، ورسالة ماجستير أجازتها جامعة قسنطينة بالجزائر بعنوان «فلسفة العلوم عند يمنى طريف الخولي».

نشرت عشرات المقالات في المجلات الثقافية والصفحات المتخصصة بالجرائد الكبرى، في مصر ودول عربية أخرى، تهدف جميعها إلى إشاعة التفكير العلمي وقيم العقلانية والتنوير وتوطينها في ثقافتنا.

❑❑❑